



BIBLIOTHEK WARBURG

VORTRÄGE 1922-1923 II. TEIL

B.G. TEUBNER / LEIPZIG 1925



VORTRÄGE DER BIBLIOTHEK WARBURG

HERAUSGEGEBEN VON FRITZ SAXL

II. VORTRÄGE 1922–1923 / II. TEIL

B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN · 1925

VORTRÄGE 1922–1923 / II. TEIL

ROBERT EISLER

ORPHISCH-DIONYSISCHE MYSTERIEN-GEDANKEN IN DER CHRISTLICHEN ANTIKE

B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN · 1925

Vorbemerkung des Herausgebers.

Das vorliegende Buch ist aus einem Vortrag entstanden, den der Verfasser vor nunmehr zwei Jahren in der Bibliothek Warburg gehalten hat. In diesem Vortrag war das Problem von der Wirkung der Orphik auf das frühe Christentum an Einzelfällen dargestellt und in seiner Gesamtheit und weiteren Bedeutung nur angedeutet. Das Material schien aber so reich und die Deutung in den meisten Fällen so überzeugend, daß der Herausgeber den Vortragenden bat, seinen Hinweisen nachzugehen und seine Vermutungen durch das Herbeischaffen weiterer Quellenbelege zu befestigen. Durch diese Weiterarbeit wurde so viel Stoff neu zutage gefördert, daß der Rahmen eines Vortrages gesprengt wurde, und so sah sich der Herausgeber genötigt, der Arbeit — im Widerspruch zu der sonstigen Publikationsform der „Vorträge" — einen eigenen Halbband zu widmen, um die Gedankengänge des Verfassers nicht willkürlich zu beschneiden oder zu unterbrechen.

Er ist sich dabei bewußt — und weiß sich dabei auch in Übereinstimmung mit dem Verfasser selbst — daß vieles in dem Werk — Einzelheiten und Zusammenhänge — noch mehr Arbeitshypothese als fertiges Forschungsergebnis ist. Trotzdem schien das herangezogene, zum Teil sehr entlegene Material so aufschlußreich, und die Darlegung der Zusammenhänge, in die es gestellt wird, so einleuchtend, daß eine Veröffentlichung in dieser Form, selbst wenn sie stellenweise nur eine Grundlage für spätere, weitergehende Forschung mit abweichenden Ergebnissen bilden würde, wohlberechtigt und wünschenswert sein dürfte.

Verfasser und Herausgeber danken den Herren Professor Konrat Ziegler-Greifswald und Dr. Franz Dornseiff-Lörrach für das Mitlesen der Probebogen, den Herren Dr. Goffredo Bendinelli-Rom, den Professoren Rodenwald und v. Lecoq-Berlin, Professor W. Amelung-Rom, Dr. Friedr. v. Bassermann-Jordan-Deidesheim, Professor Grün-

wedel-Lenggries, Hofrat Professor J. Strzygowski, Hofrat Professor M. Haberland, Professor Karl Spieß und Professor Dagobert Frey, Wien, der Direktion des Österreichischen Bundesverlags, Professor G. Sotirion-Athen aufs herzlichste für verschiedene Auskünfte und für die Überlassung von Druckstöcken für die Tafeln; schließlich auch noch der Verfasserin des Registers, die auch die immer neuen Reinschriften des wieder und wieder überarbeiteten Buches angefertigt hat, für ihre ebenso aufopfernden wie undankbaren Bemühungen.

F. S.

INHALTSVERZEICHNIS

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN.

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN

Zu S. 1, 2 (Philon), S. 5, 3 (jüdisch verfälschte Orphika), zu S. 6, 6 (Artapan) und zu S. 393ff. vgl. jetzt Lucien Cerfaux, Influence des Mystères sur le Judaïsme Alexandrin avant Philon. Le Muséon t. XXXVII (1924).

Zu S. 23, 5: Der Sage von dem über die Tiere herrschenden Weltkönig Salomo bzw. Nebukadnezar entspricht die von F. Spitta ZNTW, V 1904, S. 323f. „die Tiere in der Versuchungsgeschichte" in Mark. 1, 13 auf Grund von Test. XII patr. Naphtali c. 8 τὰ θηρία φοβηθήcονται ὑμᾶc; Isachar c. 7: πάντα ἄγριον θῆρα καταδουλώcεcθε, Apoc. Mos. c. 10: ἡ ἀρχὴ τῶν θηρίων ἐκ coῦ ἐγένετο richtig erkannte Legende, daß „der υἱὸc τοῦ θεοῦ, der Messias, der dem Satan widerstanden hat, damit auch Herr über die Tiere geworden ist und seinen Jüngern gleiche Macht geben kann. Vgl. Luk. 10, 19: ἰδοῦ δέδωκα ὑμῖν ἐξουcίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ cκορπίων . . . καὶ οὐδὲν ὑμᾶc οὐ μὴ ἀδικήcει". Auf diese Verheißung bezieht sich in erster Linie das Orpheusbild Abb. 24, S. 50, das geradezu als Illustration zu Mark. 1, 13 bezeichnet werden könnte.

Zu S. 58, 4 vgl. den Ausdruck „die Menschen das Vieh Gottes" in der altägyptischen „Lehre für König Meri-ka-Re" (Ad. Erman, Die Literatur d. Ägypter, Leipzig, 1923, S. 118).

Zu S. 125, 1: vgl. Kern, Orph. Fr. Nr. 32, p. 105, Z. 11 (Goldplättchen von Petelia): „καὶ τοτ' ἔπειτ' ἄ⟨λλοιcι μεθ'⟩ ἡρώεccιν ἀνάξει⟨c⟩."

Zu S. 212, 4 und Taf. XV: Unveröffentlichte Darstellungen des „Christus in der Weinpresse" befinden sich auch im Museum von Reims (Em. Mâle, L'art rélig. du Moyen Âge, Paris 1908, p. 113). Ferner macht mich Prof. Neil C. Brooks noch auf die Landshuter Fronleichnamsprozession des 18. Jhdts. aufmerksam (gedruckte Festordnungen in der Staatsbibliothek München), wo die Nr. 37 eine Doppelfigur ist: 1. Christus als Traube, die der Herrgott in der Weinpresse zerdrückt, 2. die Kundschafter mit der Riesentraube (o. S. 211, 4).

Zu S. 232: (Dionysos als Rebe) s. Arnob. adv. gentes V. 43.

Zu S. 238, 1 vgl. noch 1. Cor. 15, 36.

Zu S. 260, 1: G. W. Elderkin „Kantharos", Princeton 1924, p. 19 u. p. 41 leitet den Namen 'Ακταίων von ἀκτή = „Korn" (wörtl. gebrochenes, d. h. gemahlenes Korn, Getreideschrot) ab. Somit wäre der Mann in der Hirschmaske — Aktaion, der bei Nonn. Dionys. 5, 287ff. im Gefolge des Dionysos erscheint — ursprünglich „der Getreide schrotet", also eine Gestalt aus dem δρώμενον der „Kornes Qual" (o. S, 236) und seine Zerreißung die „Vergeltung" für das Zerreißen und Zermalmen der Ähren.

Zu S. 268, 3: Das biergefüllte Kalb ist auch im Dresdner Johannesspiel von 1517 nachweisbar; Otto Richter, N. Arch. f. sächs. Gesch. IX 101ff. Frdl. Hinweis von Prof. N. C. Brooks.

S. 270, Z. 10 lies *al hagithoth* statt *al hagathoth*.

Zu S. 358, 4 (πομφόλυγα ποιεῖν) vgl. A. Nehring, Die Seele als Wasserblase, Indog. Forsch. 40, 1922, S. 100—107.

ie Beziehungen zwischen Urchristentum und hellenistischem Mysterienkult sind oft und mit unstreitigem Erfolg erörtert worden[1]), aber bezeichnenderweise nur auf Grund der Schriftquellen. Die Denkmäler sind ungewöhnlich stiefmütterlich behandelt worden. Die Erforscher der christlichen Altertümer haben noch zu einer Zeit, wo Reitzenstein, Norden u. a. in den ältesten Urkunden der jungen Kirche bereits die bedeutsamsten sprachlichen und gedanklichen Beziehungen zu den Vorstellungen aus dem Umkreis des heidnischen Mysterienwesens aufgezeigt hatten, mit aller Beflissenheit versucht, den geistigen Gehalt der bekannten, im Grunde genommen gar nicht so wenigen heidnisch-mythologischen Gestalten in der altchristlichen Kunst tunlichst beiseite zu schieben. Das billige Vorurteil, solche Gegenstände, wie z. B. die bacchischen Fresken der Katakombe von S. Gennaro in Neapel — denen ein Bacchantenpaar in der jüdischen Katakombe der Vigna Randanini[2]) an die Seite gestellt werden kann —, der Bacchanaliensarkophag der alten vatikanischen Coemeterien, der Bacchus unter den Jahreszeiten des Coemeteriums von S. Agnese, die verschiedenen mythologischen Bildwerke an den weinbüttenförmigen sog. strigilierten Sarkophagen[3]), könnten nur ganz gedankenlos übernommene, bedeutungslose, „ihres idolatrischen, bzw. mythologischen Gehaltes längst entkleidete“[4]) rein zierende Bestandstücke der üblichen heidnischen Wandschmuckordnungen gewesen sein, kehrt in allen Handbüchern immer wieder.[5])

---

1) Gut zusammenfassend Alfred Loisy, Les mystères païens et le mystère chrétien, Paris 1919.

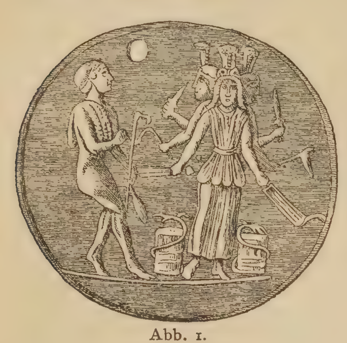
2) Der Sinn des Symbols kann nicht zweifelhaft sein, wenn man beachtet, daß Philon von Alexandria von der in Gott versunkenen Seele sagt, βεβάκχευται . . ., ὡc πολλοῖc τῶν ἀνοργιάcτων μεθύειν καὶ παροινεῖν καὶ ἐξεcτάναι ἂν δόξαι (vol. II, p. 198, Z. 9 Cohn-Wendland); ebenda III, p. 16, Z. 18: ⟨ψυχὴ⟩ βακχευθεῖcα καὶ θεοφορηθεῖcα). Die Stellen sind erörtert in der trefflichen Untersuchung von H. Leisegang, Der Heilige Geist, Leipzig 1919, S. 143, 1, 233, 4.

3) Wulff, Altchr. und byzantinische Kunst, Berlin 1918, I S. 106, vgl. unten S. 231, 4.

4) G. M. Kaufmann, Handb. der christlichen Archäologie, S. 246, 274, Paderborn 1913.

5) Vgl. noch zuletzt J. Sauer DLZ 1924 Sp. 576 (über H. Achelis): „der rein dekorative Charakter der allerfrühesten Katakombenmalerei hätte nachdrücklicher

Auf der andern Seite fehlt immer noch vollständig eine übersichtliche Sammlung aller auf den öffentlichen und den geheimen Orpheus- bzw. Dionysosdienst bezüglichen Bildwerke[1]), Bauüberreste und Inschriften. Was Cumont für die Mithrasmysterien geleistet hat, müßte auch auf dem Gebiet der Bacchanalien und Dionysien entsprechende Aufschlüsse ergeben, wenn sich endlich ein Berufener dieser seit den veralteten Erörterungen über die sog. „Unterweltsvasen", über das Oxybaphon Blacas u. dgl. längst überfälligen Arbeit annehmen wollte. Aber eine derartig umfassende Berücksichtigung der Denkmäler scheint hier noch in weiter Ferne zu liegen, wenn ich danach urteilen darf, daß bisher in der Literatur über die orphischen Mysterien nicht einmal ein so wichtiges Denkmal wie das einzige erhaltene orphische Kultbild, das merkwürdige Phanesrelief von Modena[2]) (u. S. 73, Anm. 3, Taf. IV, Abb. 28) auch nur erwähnt, geschweige denn eingehend erörtert worden ist.


Abb. 1.

---

betont werden müssen. . . In der ZNTW 1912, 218ff. hat der Verf. die richtige Charakterisierung dieser ältesten Entwicklungsstufe christlichen Kunstschaffens gegeben". — Selbstverständlich soll keiner Wiederbelebung jener veralteten „symbolistischen" Ausdeutung reiner Schmuckformen das Wort geredet werden, über die Dom Leclercq in seinem Manuel d'archéologie Chrétienne I, 203 das Richtige endgültig gesagt hat. Die Absicht der folgenden Untersuchungen kann mit Worten A. Warburgs (Sitz.-Ber. Heidelberg. Ak. d. Wiss.; ph.-h. Kl. 1919, S. 70) bestimmt werden: „es sollte zugleich an einer positiven Untersuchung aufgezeigt werden, wie sich bei einer Verknüpfung von Kunstgeschichte und Religionswissenschaft die kulturwissenschaftliche Methode verbessern läßt. Die Unzulänglichkeiten dieses Vorversuches kennt der Verfasser selbst nur zu genau. Aber er meinte, daß das Andenken Useners und Dieterichs von uns fordert, dem Problem, das uns kommandiert . . . auch dann zu gehorchen, wenn es uns in Gebiete führt, die noch nicht urbar gemacht sind."

1) Eine Ausgabe der bacchischen Sarkophage bereitet C. Roberts Schülerin Lisa Hamburg vor.

2) Weltenmantel und Himmelszelt, S. 400, Abb. 47. Die schon vor mir von Cavedoni gefundene Deutung auf Phanes gebilligt von Konrat Ziegler, Neue Jahrbücher f. Philol. 1913, S. 562; Roscher ML V, 1535; F. M. Cornford, Greek Religious Thought from Homer to the age of Alexandre, London 1923, p. 56,1. Dagegen ist es neuerlich als mithräisch abgebildet auf Tafel I, 3 der 3. Auflage von Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra, Leipzig 1923, obwohl S. 97,4; 222,4 zugegeben wird, daß „orphische Lehren auf die Darstellung dieses eigenartigen Reliefs eingewirkt haben mögen". Nach freundlicher Mitteilung Otto Kerns ist die Aufnahme des Stückes in den einschlägigen Abschnitt der *Orphicorum Fragmenta* beabsichtigt gewesen und nur versehentlich unterblieben. Hier sei auch noch an die zu wenig beachtete Bronzeplatte mit der Darstellung eines vor einem Hekatebild tanzenden und adorierenden Hirten mit *pedum* und Fisch (Ann. d. Ist. I, 1850 tav. M.; Baumeister Denkm. I, p. 633, Abb. 705) er-

Diese Vernachlässigung der bildlichen Überlieferung ist dem Fortschritt der Erkenntnis umso hinderlicher gewesen, als die vergleichsweise beschränkte Anzahl einschlägiger Schriftquellen seit Lobecks *Aglaophamus* nur um wenige, freilich gewichtige Stücke vermehrt werden konnte, und es mit dem Wesen des Mysteriengeheimnisses zusammenhängt, wenn von der eigentlich schriftstellerischen Überlieferung die allerwichtigsten, noch zu erhoffenden Aufschlüsse gar nicht erwartet werden können.

1. Das Orpheusbild in den jüdischen Grabgemälden der Vigna Randanini.

Unter diesen Umständen ist es kein Wunder, daß seit Otto Gruppe[1]), der um 1900 das Vorkommen der Orpheusdarstellungen im altchristlichen Bilderkreis als „ein kaum lösbares Rätsel" bezeichnen mußte, nur wenig für die Lösung dieses Rätsels geschehen ist.[2])

Selbst eine für die Beurteilung der ganzen Frage so grundlegend wichtige Tatsache wie die, daß das Bild des Orpheus unter den Tieren nicht nur in der christlichen, sondern auch schon in der jüdischen Katakombenmalerei in ganz derselben Weise verwendet wird, ist in den bisherigen Darstellungen des Gegenstandes mit keinem Wort erwähnt: Als ich im April 1915 in Rom einen freien Nachmittag dazu benützte, um die von V. Schultze[3]), Harnack[4]), Dölger[5]), Dom Leclercq[6]) und Scheftelowitz[7]) erwähnten, an die Wände einer jüdischen Katakombe an der Via Appia (gegenüber von S. Callisto, unter der Vigna Randanini)[8]) gemalten Speisekörbe

---

innert, auf dessen Übereinstimmung mit hymn. orph. I an Hekate: „Ἑκάτην κλῄζω ... τελεταῖς ὁσίῃσι παρεῖναι βουκόλῳ εὐμενέουσαν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ" Dieterich, hymn. orph. 45, Knapp, Orph. Darstell., Tüb. 1895, S. 33, verwiesen haben. Die Rückseite zeigt bezeichnenderweise Dionysos und eine Maenade. Vgl. u. S. 121, 7 über Hekate als Göttin der Fischer und die von Orpheus gestifteten Hekatemysterien von Aegina.

1) In Roschers ML III, 1, 1205, 30ff.

2) Vgl. Viktor Schultze (Greifswald), Byzant. Zeitschr. XX, 514: „Fisch und Orpheus sind die beiden einzigen Stücke des altchristlichen Bilderkreises, deren Inhalt sicher festzustellen bisher nicht gelungen ist." Zum Fisch vgl. außer F. X. Dölgers Monumentalwerk ΙΧΘΥC noch Eisler, Arch. f. Rel. Wiss. XVI, 303; Orpheus the Fisher, London 1921, p. 171, 1; 187, 1; 253, 1. Zum Orpheus nach V. Schultze selbst, ZNTW, XXIII, 1924, S. 173ff.

3) Die Katakomben, S. 121, Jena 1877; vgl. Achelis, Das Symbol des Fisches, Marburg 1888, S. 93.

4) Theol. Lit. Zeit. 1882, S. 373; „Zur Aberciusinschrift", S. 16.

5) ΙΧΘΥC I, S. 121, Rom 1910.

6) a. u. S. 4, 1 a. O.

7) Arch. f. Rel. Wiss. XIV, 1911, S. 21.

8) Vgl. Garucci, Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini, Roma 1862; id. Dissertazioni archeologiche vol. II, p. 150—192, Roma

mit Fischen[1]) selbst anzusehen und mir über die Umgebung und den Zusammenhang, in dem diese Symbole dort erscheinen, ein eigenes Urteil zu bilden, wurde ich von dem Weinbergshüter in ein Cubiculum geführt, in dem ich zu meinem Erstaunen ein zwar beschädigtes, aber ganz unzweifelhaftes Fresko des Orpheus unter den Tieren vorfand, unter diesen nach meinen damaligen, leider sehr flüchtigen Notizen erkennbar oben ein Pferd, unten, im Wasser schwimmend, Enten[2]) und Fische. Die Körbe mit den Fischen waren richtig da, in der Mitte des Gewölbes die von Dölger a. a. O. erwähnte „Fortuna mit dem Füllhorn" und einem Knaben auf dem Arm, also ein Typus einer Eirene κουροτρόφος[3]) mit dem Plutosknaben[4]), genau wie die im Bakcheion von Melos u. a. gefundene Gruppe[5]) mit der Inschrift ΑΓΑΘΗ ΤΥΧΗ ΜΗΛΟΥ ΕΙΛΕΩϹ ΑΛΕΞΑΝΔΡΩΙ ΚΤΙϹΤΗΙ ΕΙΕΡΩΝ ΜΥϹΤΩΝ. Bei der ungenügenden Flackerbeleuchtung des üblichen Wachslichtchens[6]) konnte ich noch magere, in Rötel gezeichnete Laubgehänge und ein Vogelnest mit Vögeln darin[7]) er-

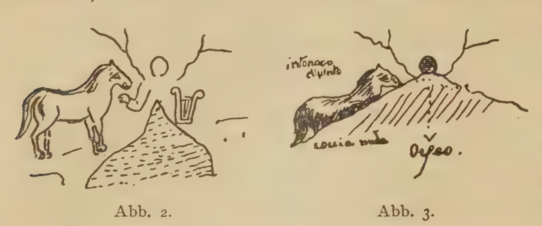


Abb. 2. Abb. 3.

1865. Ungenügende Abbildungen der Malereien Garucci, Storia dell' arte Cristiana VI, pl. 489, danach bei Dom H. Leclercq, Manuel d'archéol. chrétienne, Paris 1907, vol. I, pp. 515, fig. 143 u. 521, fig. 146. Photogr. Parker No. 1161, 773, 561, 562, 775, 1160, 774. Roller, Les catacombes de Rome, Bd. I, pl. 4, 1, 2. Achelis ZNTW XIII, 1912, 238, 1, 2.

1) Eisler, Orpheus — the Fisher, 224, 4.

2) Vgl. zu diesem Gegenstand unten S. 101, 1—5.

3) Eurip. Bacch. 419f.

4) Statue des Kephisodot. Vgl. Hymn. Orph. XVII, Zeus möge geben Εἰρήνην τε θεὰν καὶ Πλούτου δόξαν ἄμεμπτον.

5) Journ. Hell. Stud. 18, 1898, p. 60, fig. 1. Eirene mit Dionysos gepaart, Laborde, *vases Lamberg* I, LXV; Jahn, Vasenbild. 13; Cornut. 30; Gruppe, Griech. Myth. 1082, 1.

6) Diese Beleuchtungsverhältnisse und der Umstand, daß ich den Raum halb mit Gartengerät, Rebenpfählen u. dgl. vollgestellt vorfand, die der Custode nur gegen eine reichliche *mancia* ein wenig hin- und herzuräumen sich herbeiließ, erklärt mir, daß so sorgsame Beobachter wie Garucci und Dölger das wichtige Orpheusbild übersehen konnten. Leider war ich selber so in Eile, daß ich zu einer genaueren Skizze oder auch nur Beschreibung keine Zeit fand. — Die Vorlage zu Abb. 3 verdanke ich der Güte Dr. Goffredo Bendinellis. Der Vergleich mit meinen Aufzeichnungen zeigt leider, daß seither ein weiteres Stück des Bewurfes abgebröckelt ist, so daß jetzt nur noch der Kopf des Sängers und der Baum hinter ihm zu erkennen sind. 1915 waren die Arme mit Leier und Plektron noch vorhanden. S. oben Abb. 2.

7) Dazu vgl. Ps. 84, 3ff.: „Mein Herz und mein Leib jubeln dem lebendigen Gott zu, hat doch der Sperling ein Haus gefunden und die Schwalbe ein Nest, darin sie ihre Jungen gelegt hat. Deine Altäre, Herr der Heerscharen, mein König und Gott!"

kennen. Das vorgelagerte Cubiculum zeigt außer den von Dölger a. a. O. S. 122 als „ebenfalls nur ornamental“ beschriebenen Darstellungen von „Hahn und Henne, Pfauen, Widder mit Milchgefäß und Caduceus[1])“ noch Vögel in symmetrischer Anordnung rechts und links von einem Korbe, eine Schlange[2]), einen Hippogryphen, einen Pegasus (u. S. 125, 9; 126, 5; 161; 177 Z. 17) und eine einen Sieger bekränzende Nike (u. S. 112, 1).

Die Erklärung dieser Bildwerke als rein schmückende Raumfüllung scheint mir zu billig, um eine ernsthafte Erörterung zu verdienen; die von Dölger a. a. O. erwogene Möglichkeit, daß eine ursprünglich heidnische Grabanlage vorliege, ließe ihrerseits die Fragen offen, wie denn Juden dazu gekommen sein sollten, sich in einer solchen begraben zu lassen und warum sie in diesem unwahrscheinlichen Fall nicht zu einem Pinsel voll Kalk gegriffen haben sollten, um ihr „ewiges Haus“ von heidnischen Bildwerken zu reinigen, wenn sie diesen Sinnbildern nicht eine ihnen selbst zusagende Bedeutung unterzulegen vermochten.

Nimmt man dagegen an — und das scheint mir das naheliegendste —, daß es sich um absichtsvoll von Juden ausgewählte Darstellungen handelt, dann sind zweierlei Gedankenreihen weiter zu verfolgen: einerseits würde ein jüdisches Orpheusbild sehr gut passen zu den alexandrinischen, jüdisch-monotheistischen Umbildungen eines orphischen Gedichts[3]) ΔΙΑΘΗΚΑΙ, an denen die Spuren der Tätigkeit des Juden Aristobul und des jüdischen Fälschers der untergeschobenen Schrift des Hekataios „über Abraham und die Ägypter“ nachgewiesen sind (Kern, No. 245—248), die in dieser Umgestaltung eine geheime Palinodie[4]) des zu dem einig-einzigen Allgott bekehrten sagenberühmten Begründers der heidnischen Mysterienkulte vortäuschen sollen,

---

1) Roller a. a. O. pl. 4, 2 rechts. Hierzu unten S. 374, Abb. 132.

2) Nach der Garuccischen Abbildung (Leclercq, p. 515, No. 3) scheint der Hahn zum Angriff gegen die Schlange vorzugehen. Vgl. dazu u. S. 304, 1. 3 über den Kampf des Hahnes gegen die Schildkröte auf dem Mosaik von Aquileia.

3) Mit Wobbermin, Rel.-gesch. Stud. 1896, S. 125—143, Rohde, Psyche II, 6, 114, 3 halte auch ich den Kern der bei Justin überlieferten Fassung für echt orphisch. Ein von Anfang bis zum Ende unterschobenes Gedicht hätte nie die Wirkung haben können, wie die geschickt eingeschobenen Verfälschungen eines echten und berühmten Stückes. Natürlich gehört der bei Suidas fehlende Titel Διαθῆκαι, der eine orphische παλαιά und eine orphisch-monotheistische καινὴ διαθήκη voraussetzt, nicht zum echten Kern, sondern zur Überarbeitung, denn διαθήκη „Vertrag“ „Testament“ ist im Griechischen ein zivilrechtlicher, kein religiöser Begriff wie das hebräische *bərith*, das die LXX mit διαθήκη übersetzen.

4) Kern, p. 255 Z. 9 von unten: Ps. Justin, coh. 36 cd, p. 118 Otto: „τῷ γοῦν πρότερον ὑμᾶς τὴν πολυθεότητα διδάξαντι, ὕστερον δὲ λυσιτελῆ καὶ ἀναγκαίαν παλινῳδίαν ᾆσαι προελομένῳ πείσθητε Ὀρφεῖ.“

und die man von jeher zur Erklärung der christlichen Orpheusbilder herangezogen hat.[1])

Dabei ist aber bis heute m. W. nie beachtet worden, daß in gewissen jüdisch-alexandrinischen Kreisen Orpheus als Schüler des Moses galt. Während sonst nämlich Musaios[2]), der in dem oben erwähnten „Vermächtnis" des Orpheus angeredete Empfänger der letzten Offenbarungen des thrakischen Propheten, als Aufzeichner und „Bearbeiter" der orphischen Gedichte, als Schüler[3]), ja nach Justin[4]) eben in diesem Gedichte sogar als Sohn des Orpheus gilt[5]), hat seltsamerweise der Jude Artapan[6]) diesen Musaios der griechischen Mysterienüberlieferung dem Propheten der Juden Moses gleichge-



Abb. 4.

1) Bottari, Scult. e. Pitture Sacre, Rom 1746, 2, 30ff; Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825 S. 29; Gruppe in Roschers ML III, 1, 1207, 40ff.

2) „Σὺ δ' ἄκουε, φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης Μουσαῖ' κτλ". Nach Lobeck, Agl. 453 Wiederholung der Einleitungsverse der orphischen Rhapsodien.

3) Suidas ∾ Eudokia. Man sieht, daß die Quelle der umgekehrten Angabe (unten S. 7, 1) Rechnung tragen will, indem sie Musaios zwar zum Schüler des Orpheus, aber zugleich zu dessen älterem Zeitgenossen macht.

4) Coh. ad. gentiles c. 15, Kern, Orph. Fragm., p. 256, No. 245.

5) Papyr. Berol. 44 saec. II a. Chr. Diels FVS², 478, 24ff. . . Ἀπόλλων· τοῦ δὲ ἐπιπνοίᾳ Ὀρφεὺς ἔνθεος γενόμενος ἐποίησεν τοὺς ὕμνους, οὓς ὀλίγα Μουσαῖος ἐπανορθώσας κατέγραψεν. Vgl. Weltenmantel 681, 1; 698, 1 über das rotfig. Vasenbild, das den Musaios die von Apollon inspirierten Aussprüche des abgeschlagenen Orpheushauptes aufzeichnend darstellt. (Abb. 4 nach Minervini, Bull. arch. Neap. VI 1857 tav. IV bei Gruppe, Roschers ML III, 1, fig. 3 c. 1178). Anders gedeutet von C. Robert, Arch. Jb. XXXII 1917, S. 146ff.; Kern, Orpheus, Berlin 1920, S. 9, 3.

6) Euseb. praep. ev. IX, 27, p. 432a; Kern, Orph. Fragm. No. 44, p. 14. — E. Schürer, Gesch. d. jüd. V. III, 4, 478. Anatolios nennt in dem Bruchstück bei Euseb. hist. eccl. VII, 32, 16 nach Aristobulos, Agathobulos, Philon und Josephus noch einen jüdischen Schriftsteller Μουσαῖος. Hieraus ergibt sich, daß Musaios die gebräuchliche Gräzisierung von „Moses" war (wie heute „Moritz" und „Morris" die übliche Verdeutschung bzw. Anglisierung). Diesen Umstand hat sich Artapan, der selbst einen persischen Namen (= griech. Δικαίαρχος, hebr. *Melchiṣedeq*) trägt und daher — entgegen der gewöhnlichen Annahme — vor 332 v. Chr. geboren sein dürfte, zunutze gemacht.

setzt und ihn umgekehrt wie die Vulgärüberlieferung als Lehrer des Orpheus[1]) bezeichnet.

In demselben Bruchstück des Artapan heißt es ferner, daß dieser Moses-Musaios — in Ägypten „Hermes" genannt[2]) — die Schifffahrt erfunden[3]), die Baukunst, Kriegskunde, Philosophie und Hieroglyphenschrift[4]) gelehrt, Ägypten in 36 Nomen geteilt und jeden dieser Gaue angewiesen habe, seinen (gehörigen) Gott zu verehren[5]), u. a. z. B. den Ibis und den Apis. Diese merkwürdigen Behauptungen, die den ägyptischen regionalen Polytheismus als Einrichtung Mosis erscheinen lassen, sind schon immer aufgefallen, aber nie zureichend erklärt worden.[6])

Obwohl es natürlich an sich denkbar ist, daß eine so freche Geschichtsklitterung ohne nähere Begründung einfach aus dem Ärmel geschüttelt worden sein könnte und man in diesem Fall vielleicht nach einer vernünftigen Ableitung gar nicht zu suchen brauchte, so scheint es mir doch wahrscheinlicher, daß in dem Wahnsinn etwas Methode gesteckt haben mag. Unter dieser Voraussetzung möchte es nicht ganz überflüssig erscheinen, auf eine naheliegende Möglichkeit

---

1) Als Lehrer des Orpheus wird Musaios auch bei Tatian, ad. Graec. 41, p. 41, 14 Schw.; Clemens Alex. Strom. I, 21, p. 128, 4, 332 Sylburg; II, 81, 3 Stähl; Euseb. praep. ev. X 11, 27—30; Kern, Orph. Fragm. No. 16, p. 5 (Z. 6 von unten) bezeichnet. Dagegen sieht die Angabe Philos, Vita Mosis I, 5, vol. IV, p. 125 Cohn, Moses sei am Hof des Pharao von ägyptischen Hierogrammaten in der Weisheit der Hieroglyphen, von den „πληcιόχωροι" in der Χαλδαικὴ ἐπιcτήμη der Ἀccύρια γράμματα, von Griechen aber in der „allgemeinen Bildung" (ἐγκύκλιος παιδεία) unterwiesen worden, wie eine stillschweigende Ablehnung der anmaßenden, vom jüdisch-religionsgeschichtlichen Standpunkt überdies nicht unbedenklichen Flunkerei des Artapan aus. Einem Philo mußte es sympathischer sein, seinen Moses in der von ihm hochgeschätzten griechischen Bildung (Zeller, III[4] 2, 390, 5) unterweisen und dadurch mit dem heidnischen Monotheismus des „Theologos" in Berührung bringen zu lassen, als den Propheten Israels mit der Verantwortung für alle Götzenkulte Ägyptens und Griechenlands zu belasten.

2) Der Verfasser will Moses also auch als Autor oder Inspirator der Hermes-Trismegistos-Literatur hinstellen!

3) Offenbare Verdrehung einer Überlieferung, daß „Orpheus, der Lehrer des Herakles", das erste Schiff erbaut habe, eine sonst unbekannte Abart der Sage vom Bau der „Argo", die zufällig nur in einem spätlateinischen Quaestionar erhalten ist (ed. Max Förster, Roman. Forsch. XXVII, S. 342ff. [fehlt bei Kern]; „Quis primam navem fecit? Orfeus, magister Hirculis").

4) Umkehrung der Tatsache, daß die Juden von Elefantine aus den Hieroglyphen für den Verkehr zwischen Ägypten und Nubien das sog. meroitische Alphabet geschaffen zu haben scheinen. Vgl. Eisler, Ken. Weihinschriften, Freiburg 1919, 119, 1. Arch. für Gesch. d. Phil. 1918, 208.

5) 27, 4 Hopfner, Fontes Hist. Rel. Ägypt. III, 277, 10: „ἔτι δὲ τὴν πόλιν εἰc λ̄ϛ̄ νομοὺc διελεῖν καὶ ἑκάcτῳ τῶν νομῶν ἀποτάξαι τὸν θεὸν cεφθήcεcθαι, τά τε ἱερὰ γράμματα τοῖc ἱερεῦcιν· εἶναι δὲ καὶ αἰλούρους καὶ κύναc καὶ ἴβειc ..."

6) Schürer, a. a. O. gegen Freudenthal, Hellenist. Stud. S. 149f. 152.

hinzuweisen, so unvereinbare Dinge wie das ägyptische Gaugöttersystem und das orphische Pantheon einerseits, den mosaischen Monotheismus andererseits[1]) auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und auf diese Art zu zeigen, wie der unglaublich anmaßende Anspruch der alexandrinischen Juden, Ägyptern und Griechen deren Religion erst gegeben zu haben, „schriftgemäß" begründet und daher überhaupt erst mit einem Anschein von Berechtigung vertreten worden sein könnte. Zur Zeit des Artapan hatte sich nämlich unter persisch-babylonischem Einfluß die astrologische Vorstellung durchgesetzt, daß die einzelnen Gaue Ägyptens unter der Herrschaft gewisser Sternbilder ständen (u. S. 39 Anm. 2), und daß die Götter der einzelnen Nomen mit Sternbildern — sei es den 12 Tieren des sog. Dodekaoroskreises (u. S. 36, 2), sei es den 36 Dekanen des ägyptischen Sternhimmels — wesenseins seien. Da es nun an der höchst wichtigen astralgeographischen Bibelstelle Deut. 4, 20 (u. S. 40, 43) heißt, Gott habe Sonne, Mond und Sterne den verschiedenen Heidenvölkern „unter dem Himmel" zur Anbetung verordnet, so mag es für einen Mann der Zeit und Geistesrichtung des Artapan und seines Kreises nahe gelegen haben, in agadischer Ausführung dieses im Deuteronomium dem Moses in den Mund gelegten Ausspruches zu behaupten, Moses selbst habe diesen Ratschluß Gottes den ägyptischen Priestern offenbart und im einzelnen ausgelegt, d. h. jedem Gau, seiner astralgeographischen Lage entsprechend, das richtige Sternbild zur Verehrung zugewiesen. Daß er tatsächlich seine Behauptung so begründet haben könnte, erscheint mir deshalb nicht unwahrscheinlich, weil auch die weitere Behauptung, daß Orpheus — von dem dieselben jüdischen Alexandriner lehrten, daß er „die dreihundertfünfundsechzig Götter (der Griechen) eingeführt habe"[2]) —, ein Schüler des Moses-Musaios gewesen sei, dann ebenfalls einen guten Sinn gewänne: genau wie der Zwölfgötterkreis[3]) auf die zwölf

1) Vgl. Reitzenstein, Poimandres 182, 5: „ein Jude konnte nicht erfinden, daß Moses den Tierdienst begründet habe" usw. Wenn ein Jude es aber eben doch getan hat, muß nach einer möglichen Begründung für ein solches Paradoxon gesucht werden.

2) Justin in der Einrahmung seines Zitats aus den ΔΙΑΘΗΚΑΙ des Orpheus, Kern, Orph. Fragm., p. 258, No. 245. Theophil ad. Autolyc. III, 2, p. 117c, Kern, ibid. p. 255. Lactantius, Divin. instit. I, 7, 6—7, p. 26, 18 Br., Kern, ibid. p. 256 supra.

3) Lactantius a. a. O. „non duodecim dicimus aut trecentos sexaginta quinque, ut Orpheus" (sc. deos). Vgl. dazu das von Latte im Cumont-Gehrich, Myst. d. Mithra[3] Leipz. 1923, p. 241c angeführte zw. 392 u. 450 n. Chr. verfaßte Fragment: „*Basilides .. qui tot deos simulat esse, quot dies in anno sunt ... hi* (scil. B., Cerdon, Marcion, Valentinian) .. *eisdem paene mysteriis imbuuntur, quibus a gentilibus initiatur*". Das stimmt sehr gut zu dem Vorkommen dieser 365 Gottheiten in der koptisch-gnostischen „Pistis Sophia", c. 132; 136; 139.

Monate verteilt worden war, so daß Mommsen[1]) von den „zwölf Monatsheiligen“ des Eudoxischen Kalenders sprechen konnte[2]), ebenso hat ein später „Orpheus“ in seinen „Ephemeriden“ — einem tagwählerischen Kalender der *dies fasti* und *nefasti* — die griechischen Götter und Heroen nach Art der ägyptischen Tagesgötterlisten[3]) so auf die 365 Tage des Jahres bezw. die entsprechenden Kreisteile (μοῖραι) der Jahresbahn der Sonne[4]) aufgeteilt[5]), wie in einem christlichen Kalender jeder Heilige als Tagespatron[6]) seines *dies natalis* aufgeführt ist. Dieses kalendarisch-astrologisch geordnete Pantheon von „365 Göttern“ könnte aber ein unter dem Eindruck der hellenistischen Astralreligion stehender Jude wie Artapan sehr wohl in derselben Art wie die als Sterndekane aufgefaßten 36 Gaugötter der Ägypter dem biblischen „Heer des Himmels“ gleichgesetzt haben, d. h. eben jenem Heer von Sternen, bzw. Sternenengeln[7]), die Jahve nach 5. Moses 4, 19f. „allen Völkern unter dem Himmel zur Verehrung zugeteilt“, während er das einzige Volk Israel „aus Ägypten heraus und in das gelobte Land hineingeführt“ und schon durch diese Verpflanzung allein für ewig aus der astralchorographischen εἱμαρμένη herausgehoben habe.[8])

---

1) Röm. Chronologie^{2}, S. 315; Boll, Sphaera 476.

2) Vgl. hierzu bei A. Warburg, Heidnisch-antike Weissagungen in Wort und Bild zu Luthers Zeit, Sitz.-Ber. Heidelberger Akad. d. Wiss., ph.-hist. Kl. 1919, 26, Taf. III.

3) Budge, Gods of the Egyptians, London 1904, vol. II, p. 292ff.

4) Censorin, *de die natali* 8, 5: „Has (totius zodiaci CCCLX) particulas Graeci moeras cognominarunt, eo videlicet quod deas fatales nuncupant Moeras et eae particulae nobis velut fata sunt“.

5) Z. B. Orphei Ephemerides, Kern, Orph. Fragm., p. 278, No. 277: der siebzehnte Monatstag der Ἄτη geheiligt, Geburtstag des Hypnos und Thanatos. Der 30. ist der Geburtstag von Plutos und Tyche usw. (fr. 278). Götter und Heroen berücksichtigt Procl. ad Hesiod. ἐκῇ 763. Kern, ibid. p. 275 Z. 6.

6) Die Alten (Varro, ling. lat. V, 66; IX, 75, 77) erklären „Diespiter“ als „*dies pater*“, d. h. *diei pater*. Macrobius, Saturn. I, 15, 14 bemerkt dazu — aus einer griechischen Quelle —, daß die Kreter immer noch „δία τὴν ἡμέραν *vocant*“, weshalb Varro, ap. Tertull. ad. nat. 1, 10 scherzhaft von den „*trecenti* (erg. *sexaginta quinque*) *Joves*“ spricht — d. h. griechisch τριακόσιοι Δίες „die als Bezeichnung des Jahres irgendwo vorgekommen sein mögen“ (Diels, Arch. f. Rel. Wiss. XXII, 1923/24, S. 2). Es scheint mir nicht ganz ausgeschlossen, daß diese 365 Δίες, die an Heraklits ἥλιος νέος ἐφ᾽ ἡμέρῃ (FVS^{2}, p. 62, Z. 20ff.) erinnern — und ihre schließliche Gleichsetzung mit dem Allgott εἷς Ζεὺς, εἷς Ἥλιος — aus den orphischen ΔΙΑΘΗΚΑΙ stammen könnten. Die Berechnung der ψῆφος τξε 365 für ΜΕΙΘΡΑϹ und ΑΒΡΑϹΑΞ wird auch zu dieser mystischen Auflösung eines Jahresgottes in einen Kreis von Tagesgöttern als seinen wechselnden Erscheinungsformen gehören.

7) S. unten S. 40, 3. Genau so sind für Philo die Heidengötter Gestirne (Decal. 752 A, 753 D (189, 191 M); de M. opif. 5 E, 33 B; Zeller III^{4} 2, 441, 4.

8) R. Aqiba, R. Jochanan, Rab und Shemuel lehren mit Berufung auf Deut. 4, 20 (Sabbat. 156; Mekhilta ed. Weiß, S. 4a), das Geschick Israels stehe nicht unter dem Einfluß der Tierkreisbilder, aber für die Geschicke der Völker sei die Sterndeutung von großer Wichtigkeit.

Ein solcher Gedankengang konnte dann weiter angeknüpft werden an die von Herodot II, 49f. und Hekataios (Kern, Orph. Fr., p. 27 ff., No. 95—97) vertretene Behauptung, die Griechen hätten ihre Götter aus Ägypten durch Seher der Vorzeit wie Melampus bzw. Orpheus überkommen: wenn also Artapan — oder wer immer letzten Endes der Urheber dieser Behauptung gewesen sein mag — in der Tat den Orpheus auf seinen Wanderungen als ἀγύρτης nach Ägypten gelangen und dort von Moses in die rechte Gotteserkenntnis eingeweiht werden ließ, so mag die nähere Ausführung des Gedankens die gewesen sein, daß Orpheus von Moses zunächst in die nach Deut. 4, 20 von Gott für die Heiden bestimmte polytheistische Astralreligion der „365 Götter", zum Schluß der Initiation aber *ad personam* in das esoterische Mysterium des Monotheismus[1]) Israels eingeweiht worden sei.[2]) Diesen hätte der thrakische Prophet dann — wie Moses in seinem „Testament" — seinerseits in einer διαθήκη den heidnischen Esoterikern offenbart. Aus dieser Geheimbibel der Griechen könnte dann weiter Artapan oder sein Kreis — die Fälscher der monotheistischen Zitate aus Sophokles, Philolaos usw. — den nachmals in der Apologetik viel erörterten, dort freilich unmittelbar auf das Walten des Logos[3]) zurückgeführten Uroffenbarungs-Monotheismus eines Xenophanes, Plato, Sokrates[4]) usw. abgeleitet haben.

Das jüdische Orpheusbild wäre dann gewissermaßen die Darstellung eines selbst zum Judentum bekehrten Jahvepropheten *in partibus infidelium*, der thrakische Sänger somit der gegebene Mystagoge der Proselyten und der passendste Schutzpatron der von Jesus (Math. 23, 15) getadelten, offenbar aber gerade nach diesem zuverlässigen Zeugnis außerordentlich betriebsamen und in der ganzen hellenistischen Welt auch erfolgreichen pharisäischen Mission unter

---

1) Vgl. Philos Anschauung über Moses als ἱεροφάντης θείων μυστηρίων. Stellen bei Zeller III⁴ 2, 465, 2.

2) Ps.-Justin coh. ad gentil. 14 B, p. 58 Otto; Kern, Orph. Fragm., p. 29 No. 98: „Ὀρφεὺς.. καὶ Πυθαγόρας καὶ Πλάτων καὶ ἄλλοι τινές, ἐν τῇ Αἰγύπτῳ γενόμενοι καὶ ἐκ τῆς Μωυσέως ἱστορίας ὠφεληθέντες, ὕστερον ἐναντία τῶν προτέρων μὴ καλῶς περὶ θεῶν δοξάντων αὐτοῖς ἀπεφήναντο." Wenigstens das gesperrt Gedruckte über Orpheus ist sicher auf Artapan zurückzuführen, die Behauptung einer Abhängigkeit des Pythagoras von Moses stammt nach Joseph. c. Apionem I, 22 aus einer Schrift des Alexandriners Hermippos über Pythagoras; wiederholt wurde sie von Aristobulos b. Euseb. Praep. Ev. XIII, 12, 1, 3 (IX, 6, 3). Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. I⁵ 302, 1; III⁴ 2, 280, 1.

3) Der πάνσοφος und παναρμόνιος Λόγος θεοῦ wird seinerseits an der unten S. 47, 1 angeführten Stelle des Eusebios (laud. Const. c. 14) — nach stoischem Vorbild (Kleanthes) mit Orpheus gleichgesetzt.

4) Clemens strom. V, 5, 29, II p. 344 Stähl.; Cyrill c. Julian. I, 29 D.

den Heiden.[1]) Die Katakomben der Vigna Randanini aber würden eben durch diesen Bilderschmuck als Grabstätte halbjüdischer *timentes Deum* gekennzeichnet.

2. Das Orpheus-Davidbild in der alexandrinischen Bibelillustration und der „gute Hirt" unter den Wildtieren auf dem Mosaik von Aquileia sowie in der iranischen (?) Kleinplastik. Die Tiergruppe am *lacus Orphei* und die Pyxis von Bobbio.

Das jüdische Orpheusbild der Katakombe in Vigna Randanini ist im Grunde genommen kein ganz unerwarteter Fund. Man wird sich erinnern, daß nach einer feinsinnigen Beobachtung Strzygowskis[2]) das Titelblatt einer Reihe von Psalterhandschriften[3]), dessen Vorbild ich — genau wie bei den Bildern des Josuarotulus und der sog. Octateuche — mit Wulff in vorchristlichen, alexandrinisch-jüdischen Bilderbibelhandschriften[4]) anzunehmen geneigt bin,

1) Schürer, Gesch. d. j. V. [4], III, 163 ff. Die Berufung auf Orpheus und sein angeblich monotheistisches Offenbarungsvermächtnis muß ein Lieblings-τόπος dieser jüdischen Heidenmission gewesen sein und ist unverändert von den Christen übernommen worden. Beispiele an der o. S. 10, Anm. 2 angeführten Stelle: οὐ γὰρ λανθάνειν ἐνίους ὑμῶν οἶμαι ... (Kern, Orph. Frg. p. 29, Nr. 98, ibid. p. 255, 6; o. S. 8, Anm. 2).

2) Zeitschr. d. deutsch. Palästina-Vereins 1901, S. 146.

3) Chludow-Psalter, Paris, Bibl. Nat. Gr. 139, Vatic. Reg. Gr., Palat. Gr. 381, Bibl. Barberini, Nr. 202. Kondakoff, Hist. de l'Art. Byz., Paris 1891, tome II, p. 30 ff. Wickhoff, Roman art, London 1900, p. 183 n. 1 pl. XIV (das deutsche Original der „Wiener Genesis" habe ich nicht zur Hand). Eisler, Orpheus pl. XXIX. Unten Tafel I, Abb. 5.

4) Wulff, Rep. f. Kunstwiss. 1911, 292; vgl. Altchrist. und byz. Kunst, Berlin 1918, S. 280: „Es ist nicht unwahrscheinlich, daß schon das alexandrinische Judentum unter hellenistischem Einfluß der Miniatur in die biblischen Bücher Einlaß gewährt hätte." Leider schwächt W. auf der nächsten Seite die Tragweite dieser wichtigen, durch viele Einzelbeobachtungen wahrscheinlich gemachten Vermutung dadurch ab, daß er das Urbild des Josuarotels ins 5. Jahrh. setzen zu müssen glaubt, weil z. B. der dem Josua erscheinende Engel Michael als geflügelter Krieger erscheint, was das christliche „Kunstideal des gerüsteten Erzengels" voraussetze. Aber wie sonst hätte der Maler den „Mann mit einem gezückten Schwert in der Hand" „den Anführer des Kriegsheeres Jahves" darstellen sollen, der von sich selbst sagt: „eben bin ich gekommen" (Josua 5, 13 ff.) — d. h. natürlich vom Himmel her, wo die himmlischen Heerscharen weilen! — und der diese Reise doch nicht anders als auf Flügeln zurücklegen konnte? Brauchte der Zeichner für einen geflügelten Gottesboten ein Vorbild, so diente ihm dazu jede heidnische Iris oder Nike, die ja in der Tat nachmals dem christlichen Typus der geflügelten, langgewandeten Engel als Muster zugrunde gelegt wurde. Im 5. Jahrh. n. Chr. hätten die seit der Zerstörung des Tempels hinter den Zaun des Gesetzes zurückgeschreckten Juden, weit entfernt davon, zu einer solchen Neuschöpfung zu schreiten, Bilderbibeln vielmehr eingezogen und in die *geniza* verschlossen! Die Bilderbibel — deren Illustration keine Spur christlicher, d. h. messianisch-typologischer Tendenz zeigt — ist von Haus aus ein Schulbuch für Kinder,

den leierspielenden König David unbedenklich durch die Nachbildung eines „Orpheus unter den Tieren“ veranschaulicht.[1])

Das Urbild dieses Buchschmuckblattes zeigte augenscheinlich hinter dem Sänger — der zwar die Fuchspelzmütze, persische Tiara oder phrygische Mütze vermissen läßt, dafür aber die hohen Stiefel des Thrakers[2]) treu bewahrt hat — des Orpheus Mutter, die Muse Kalliope[3]), vom Psalterillustrator als „Melodia“ inschriftlich umbenannt und damit wirklich — mit Kaufmann zu sprechen — „ihres mythologischen Gehaltes entkleidet“; rechts unten den ortsbezeichnenden Berggott Haimos oder Olympos, hier in ὄρος Βηθλεέμ umgetauft, im Hintergrund Baulichkeiten eines Heiligtums, im Psalmenbuch wohl das Stadttor von Bethlehem andeutend. Die Dryas Echo lugt hinter einem durch die umgewickelte Wollbinde als heilig bezeichneten Pfeiler hervor, auf dem der dionysische Weinmischkrug zur Verehrung aufgestellt ist.[4]) Nur die Tiergruppe um den Sänger herum ist zu einer Herde von Schafen, Ziegen und Böcken zusammengeschmolzen, d. h. in jener bezeichnenden Weise umgebildet, die man bei gewissen Orpheusbildern der christlichen Katakombenkunst[5]) beobachtet hat. Die christlichen Darstellungen eines solchen „Orpheus unter den Haustieren“ werden gewöhnlich auf eine Verschmelzung

---

der Octateuch — d. h. die fünf Bücher Mosis, Josua, Richter und Könige — das Lehrbuch der Geschichte Israels, von dem der Josuarotel eine Teilausgabe darstellt (Eroberung des hl. Landes!), entstanden als Gegenstücke zum Bilder-Virgil und Bilder-Homer (*Ilias Ambrosiana, Tabula Iliaca*), als der jüdische Schulunterricht in Alexandria nach dem Vorbild des griechischen eingerichtet wurde. Vgl. ferner u. S. 294, 3 über die in der Septuaginta-Übersetzung von Deut. 4, 7 (ὑμῖν ἑαυτοῖς!) nachweisbare Rücksicht auf jüdische, für Heiden arbeitende Künstler.

1) Vgl. hierzu Hieronymus, Ep. 53, wo es heißt, David sei „unser Simonides, Pindar und Alcäus, nicht minder unser Flaccus, Catull und Serenus“. Daß der Kirchenvater nicht, weiter zurückgreifend, David auch „unsern Orpheus“ nennt, ist vielleicht nur Zufall, oder aber der große Philologe dachte mit Aristoteles *„Orpheum poetam nunquam fuisse“* (Cicero, n. d. 1, 38, 107). Vgl. dagegen die Στίχοι εἰς τὸν θεῖον Δαβίδ in einem venezianischen Druck des griechischen Psalters (Ψαλτήριον, Venetiae 1494 v. Legrand, Bibliogr. Hellén. I, 1885, 23; Kern, Orph. Frg. p. 79, Nr. 262): Σίγησον, Ὀρφεῦ, ῥῖψον, Ἑρμῆ, τὴν λύραν· τρίπους ὁ Δελφοῖς, δύνου εἰς λήθην ἔτι . . . usw.

2) Gruppe a. a. O. 1173 Z. 6 (Bostoner Vase), Z. 26 (Orpheusrelief).

3) Vgl. das pompejanische Wandgemälde „Orpheus unter den Musen“, Helbig, Wandgem., Taf. X 893; S. Reinach *RPGR* 200, 3.

4) Ebensolche Pfeiler z. B. in der bacchischen Einweihungsszene der Farnesinastucchi, Eisler, Orpheus, pl. LXXII, links. Vgl. auch S. Reinach RPGR 392, 2.

5) Wandbild der Priscillakatakombe, de Rossi, Bull. arch. crist. 45, 1887, p. 29ff., Taf. VI; Wilpert, Röm. QS II, 1888, 91: „. . . rechts vom Sänger ruht ein Widder, links der treue Wachthund mit einem Halsband, dahinter steht ein Schaf — auf den Bäumen allerlei bunte Vögel.“ Zu Füßen des Orpheus nur ein zahmer Bock, Sarkophag von Ostia, Gruppe a. a. O. 1204 E.

der Sinnbilder des tierbändigenden Orpheus (s. u. Abschn. 10 S. 94 ff.) und des „guten Hirten“ inmitten seiner Herde zurückgeführt — eine typengeschichtliche „Erklärung“, gegen die solange nichts einzuwenden ist, als man sich ihrer rein äußerlichen Bedeutung bewußt bleibt und sich nicht auf diese bequeme Art um die Aufklärung von Sinn und Absicht einer derartigen Symbolverschmelzung herumdrückt.

Viel aufklärender ist jedoch die Tatsache, daß schon die heidnische Antike Darstellungen des nur von Schafen und von auf dem Baume sitzenden Vögeln umgebenen Orpheus[1]) gekannt hat. Denn Dion von Prusa[2]) knüpft an diesen Typus einen sehr witzigen Angriff auf die närrische Musikschwärmerei der Alexandriner: Als Orpheus in Thrakien und Makedonien musizierte, seien ihm allerhand Tiere zugelaufen, am zahlreichsten darunter aber Vögel und Schafe. Denn Löwen und derartige Tiere seien wegen ihrer Kraft und Wildheit weniger zutraulich; teils seien sie überhaupt nicht herangekommen, teils sofort wieder weggegangen, weil ihnen die Melodie nicht gefiel! Das Gevögel und die Schafe aber seien ihm um so mehr nachgegangen und hätten ihn nicht mehr verlassen; die Schafe wegen ihrer Sanftheit und Neigung zu den Menschen, die Vögel aber als ein musik- und gesangliebendes Geschlecht. Solange Orpheus lebte, seien sie ihm überallhin gefolgt, ἀκούοντα ὁμοῦ καὶ νεμόμενα (der Sänger als Hirt und Vogelweider!). Nach seinem Tod seien sie verwaist und trauernd zurückgeblieben und hätten es schier nicht mehr ausgehalten ohne ihn, so daß sich seine Mutter Kalliope ihrer erbarmte und für sie von Zeus erbat τὰ cώματα αὐτῶν μεταβαλεῖν εἰc ἀνθρώπων τύπον, τὰc μέντοι ψυχὰc διαμένειν, οἷα πρότερον ἦcαν; und so seien aus ihnen jene Makedonen entstanden, die sich unter Alexander d. Gr. in Alexandria niedergelassen hätten und die heute noch ganz außer sich zu geraten pflegten, wenn sie Gesang und irgend welches Zitherspiel hörten, immer noch in Erinnerung an ihren Orpheus; immer noch, wie bei dieser Abstammung zu erwarten, ein κοῦφον καὶ ἀνόητον γένοc, während alle andern Makedonen tüchtige und tapfere Männer seien! Was aber die Kitharoden selbst anlange, so verhielte es sich mit ihnen so: während alle übrigen Tiere sich nur an der Musik des Orpheus erfreuten, ganz gebannt waren und nichts nach-

1) Die Behauptung, daß auch das heidnische Orpheus-Mosaik von Rottweil, Röm. Altert. i. d. Umgebung von Rottweil, 2. Jahresbericht des Rottweiler arch. Vereins, Stuttgart 1835, S. 12ff. (m. Abb.) diesen Typus aufweise, bei Knapp, Orpheusdarstellungen, Tübingen 1895, S. 331 ist unrichtig. Die Tiergruppe besteht hier aus Fuchs und Kranich (Storch?), Rabe und Taube, also bei aller Vereinfachung doch aus wilden Tieren.

2) Orat. XXXII p. 285f. v. Arnim (102 n. Chr.), bei Kern, Orph. fragm. p. 16f. einzuordnen.

zumachen wagten, erfrechten sich einige Hunde, ein schamloses Geschlecht, dem Meister nachzuahmen und selbst zu musizieren. Ebenfalls in Menschen verwandelt, behielten sie ihre Beschäftigung bei: εἶναι δὲ τοῦτο αὐτὸ τὸ γένος τῶν κιθαρῳδῶν, die zwar einiges von Orpheus' Lehre behalten hätten, das meiste aber der eigenen Natur entnähmen!

Diese boshafte Fabel muß weithin bekannt gewesen sein, denn unter den Tieren des nebenstehend abgebildeten nordafrikanischen Orpheusmosaiks[1]) im Louvre — die Mittelfigur des Sängers ist zerstört — sieht man ein hundeköpfiges Tier — wohl einen Kynokephalosaffen — die Laute spielen! Denselben lautenspielenden Kynokephalos sieht man unter den die 3 Lebensalter begleitenden 24 Tieren[2]) eines byzantinischen Freskos (Taf. I, Abb. 7) von Kuseir ʿAmra.[3]) Auf dem Orpheuscippus des Athener Nationalmuseums[4]) sitzt der Affe dem Orpheus auf der Leier, ebenso an der Elfenbeinpyxis von Bobbio.[5]) Die Fabel ist aber auch viel älter wie Dion, denn er sagt ausdrücklich, der Scherz sei „von einem Phryger und Landsmann des Aesop“. Damit ist wahrscheinlich[6]) der Kyniker Antisthenes gemeint, den einige wegen eines in Wirklichkeit von ihm dem Phryger Aesop in den Mund gelegten Ausspruchs[7]) selbst für einen Phryger hielten.[8]) Natürlich ist die antikynische Zuspitzung Eigentum des Dion Chrysostomos: Antisthenes wird nicht von „Hunden“, sondern — wie die bildliche Überlieferung nahelegt — von Hundskopfaffen gesprochen haben. Der giftige Angriff auf

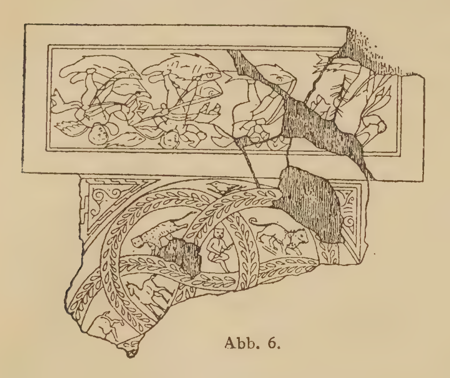


Abb. 6.

1) Catal. Somm. des Marbres Antiques du Louvre Nr. 1797 f.; Bull. Antiqu. Afric. I 1887 p. 380; 1885 p. 213: Revue de l'Afrique Franç. V 1887 p. 394.

2) Boll, a. a. O. S. 98, o spricht nur von „Tieren in größerer Zahl“. Es sind aber geradeaus 24 Tiere — also den 24 ὡρονόμοι des Himmelskreises (Procl. in *Anal. Sacr.* V 2, p. 168 Pitra; Bouché-Leclercq, Astr. Gr. 217, o) entsprechend. Sicher ist das kein Zufall, denn die vier übrigbleibenden Felder sind mit menschlichen, musizierenden bzw. tanzenden Gestalten ausgefüllt.

3) Boll, Lebensalter, Leipzig 1913, Taf. I. Musil, Kusejr ʿAmra, Taf. XXXIV; u. Taf. I, Abb. 7. 4) Strzygowski, RQS IV 1890, Taf. IV.

5) Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, Byzant. Arch. II 93 Abb. 2. Kaufmann, Hdb. d. chr. Archaeol. S. 552 Abb. 221. Unten Taf. II, Abb. 8.

6) Vgl. K. Joël, Der echte u. d. xenoph. Sokrates II 1, Berlin 1901, 264, 1 cf. 225.

7) Fragm. 66, 52; Plut. de exil. 18.

8) So Clemens Alexand., Strom. I 15, 354 Po.; II p. 41 Stähl.: Ἀντισθένης δὲ Φρὺξ ἦν καὶ Ὀρφεὺς Ὀδρύσης ἢ Θρᾷξ.

die gefeierten Musikvirtuosen paßt ebensogut zu den Gedankengängen des Antisthenes, wie die Fabel, die — an ein Bild des Orpheus als Hirt unter Schafen und Singvögeln anknüpfend — die Orpheusanhänger allesamt als Schafsköpfe und leichtbewegliche Vogelhirne verspottet.

Wenn dieser Scherz tatsächlich auf Antisthenes zurückgeht[1]), dann muß das Bild des Orpheus unter Vögeln und Herdentieren ebenso alt sein wie das Gegenstück des Sängers mit dem Getier des Waldes auf dem Spiegel Tyskiéwicz (u. Abb. 34, S. 97). Diese Schlußfolgerung liegt um so näher, als ja die auf einem Relief von Mantua[2]) und in den Stucchi des orphischen Kultraums bei S. Maria Maggiore[3]) vorkommende Darstellung des die Eurydike geleitenden Orpheus mit



Abb. 10.

dem Krummstabe des Hirten abschließende Beweise für die schon seinerzeit von E. Maaß[4]) ausgesprochene Vermutung zu bieten scheinen, daß auch der heidnische Orpheus als Hirt seiner Gläubigen und ἀρχιβούκολος seiner heiligen Herde gegolten hat.

Das malerische Gegenstück zu den angeführten Gemälden, die einen Orpheus unter die Herdentiere eines „guten Hirten“ versetzen, bildet der Mosaikfußboden eines altchristlichen Kultraums von Aquileia (Abb. 10; u. S. 302 ff.), der einen „guten Hirten“ mitten unter ver-

1) Nebenbei bemerkt, ist der von Boll, Lebensalter S. 97, 2 besprochene, in Kuseir Amra (u. Taf. I, Abb. 7) bildlich dargestellte Vergleich der Altersstufen des Menschen mit Tieren (s. o. S. 14, 2) auch schon dem Antisthenes geläufig gewesen. Denn in der Kyrupaedie I 3 u. 4 (Joël, a. a. O. II 360) wird die Zutunlichkeit eines Knaben dem Wesen eines Hundes, die Tollkühnheit der gleichen Altersstufe dem Wesen eines Ebers verglichen.

2) Labus, Museo di Mantova I, p. 13 Tav. III (u. Taf. II, Abb. 9) *„Orfeo con pedo pastorale o con vincastro, senza lira“*. Hinter Hades und der verhüllten Kore und dem Kerberos sieht man eine weibliche Gestalt mit dem flachen Wasserbecken in der Hand, das die Nymphe kennzeichnet (u. S. 164, 2). Hier ist also die Gattin des Orpheus Euridike wie im Mythogr. Vatic. 3, 8, 20 als Nymphe gedacht. Hinter Orpheus sieht man, an einem Baum hängend, die Schlange, deren Biß Eurydike getötet hat (Ovid, met. 10, 19).

3) Noch unveröffentlicht, s. u. S. 119, 2; 131, 1. Von Lietzmann, Warburg-Vortr., 1922/3, Teil I, S. 68 f. — dem das Mantuaner Relief entgangen war — irrtümlich auf Paris und Helena gedeutet.

4) Orpheus, S. 172 (München 1895).

schiedenen, genau wie in den Mosaiken von Hadrumetum (o. S. 14, Anm. 1, u. S. 301), von Tanger[1]) und Lyon[2]) einzeln in Medaillons gefaßten Tierbildern — Hirsch, Antilope, Fasan, Storch, Schaf, Ziegen, Fische und Vögel — zur Darstellung bringt, sowie ein Fresko in den Prätextatuskatakomben[3]), wo der gute Hirt außer von sieben Schafen noch auffallenderweise von einem Esel und einem Schwein begleitet erscheint, zwei Gestalten, die — nicht ohne besondere Absicht[4]) — auch unter den dem Orpheus lauschenden Tieren häufig anzutreffen sind.[5])



Abb. 11.

Es verhält sich nun durchaus nicht etwa so, daß die altchristlichen Künstler gedanken- und absichtslos verschiedene Blätter eines „Musterbuches“ durcheinander gebracht und die Typen eines „Orpheus“ und eines „guten Hirten“ miteinander vermengt hätten, sondern es ist im Gegenteil gerade aus dieser Symbolverknüpfung ganz unmißverständlich der bewußt damit verbundene Sinn abzulesen.

So ist zunächst bei dem Orpheus-David der alexandrinischen Psalterillustration ohne weiteres klar, warum das orphische Bestiarium

1) Laurière, Bull. Soc. d. Antiqu. de France V, 2, 1881, p. 97: „Orphée jouant de la lyre et entouré d'animaux...; les animaux n'étaient pas groupés formant un sujet de tableau autour du Dieu, mais disposés isolément dans des compartiments encadrés.“

2) Gefunden in S. Romain en Gal, Waagen, Arch. Anz. 14, 1856, 99, „in der Mitte der lyraspielende Orpheus und in 12 — ursprünglich 44 — Feldern umher vierfüßige Tiere und Vögel.“ S. Reinach RPGR 199, 4; 202, 3. Vgl. dazu u. S. 301, 1. Ebenso auf dem Mosaik von Yvonand (Waadt) Reinach RPGR 201, 7.

3) Wilpert, Taf. 51, 1. Achelis ZNTW 1915, XVI, Taf. I, 1 zu S. 16; o. Abb. 11.

4) Ich denke dabei an den aus Menander bei Photios s. v. ὄνος λύρας zitierten sprichwörtlich gewordenen Scherz „der Esel hört auf die Lyra, das Schwein auf die Trompete“ (aber auch ὄνος ἀκροᾶται σάλπιγγος Eupolis bei Phot. u. Suid. a. a. O. cf. Anm. zu Apostol. paroemiogr. XII, 83 und ὄνος πρὸς αὐλόν Suid.). Da der Esel gerade nach pythagoreischer Ansicht ganz unempfänglich für die Töne der Lyra ist (Aelian, nat. an. X, 28) bzw. überhaupt das für Musik unempfänglichste Tier (Ps.-Plut. sept. sap. conv. 5; Phaedr. fab. app. 12), so konnte das Orpheuswunder nicht eindrucksvoller geschildert werden als durch Einfügung eines Esels und eines Schweines in die Gruppe der zuhörenden Tiere. Vgl. Kratinos (ap. Schol. Plat. Theaet. 146a; Eustath. Od. 1601, 44: ὄνοι ἀπωτέρω κάθηνται τῆς λύρας. Lucian, adv. ind. 4: ὄνος λύρας ἀκούεις κινῶν τὰ ὦτα. Leierspielender Silen, von einem Esel mit Geschrei begleitet, Carneol Vidoni, Müller-Wieseler II, 613. Schweineherden durch Trompetentöne geleitet bei Polybius 12, 4).

5) Mosaik von Blanzy, Roscher ML III, 2, 119, 1 Abb. 1; Perugia; Cagliari, Palermo usw.

gerade zu einer Herde von Schafen, Ziegen und Böcken vereinfacht wurde. Den Grund dafür sehe ich in einer ganz eigenartig ausgedrückten messianischen Erwartung, die sich an die Gestalt König Davids knüpft[1]) und die der Schöpfer dieses Bildes darin zum Ausdruck bringen wollte. Es heißt nämlich im Propheten Ezechiel 34, 17 im Anschluß an die Strafrede gegen Israels ungetreue Hirten: „So spricht der Herr Jahve: fürwahr ich will richten zwischen den einzelnen Schafen und zwischen den Widdern und Böcken[2])... 21. Weil ihr alle schwachen Tiere mit Seite und Schulter wegdrängtet und mit den Hörnern stießt, bis ihr sie hinausgetrieben hattet, so will ich nun meinen Schafen helfen... 23 und ich werde einen einzigen Hirten über sie bestellen, der wird sie weiden, meinen Knecht David, der soll sie weiden und der soll ihr Hirte sein... 24 Ich, Jahve, will ihr Gott sein, und mein Knecht David wird Fürst in ihrer Mitte sein... 25 Und ich werde einen Friedensbund mit ihnen schließen und die reißenden Tiere aus dem Lande schaffen, daß sie ruhig in der Wüste wohnen und in den Wäldern schlafen können... 28 Und sie (scil. meine Schafe) sollen fortan nicht mehr eine Beute für die Völker sein, noch soll das Getier des Landes sie fressen . . .“

Das Psalterbild stellt also den von Gott eingesetzten messianischen Völkerhirtenkönig der Endzeit[3]) David[4]) vor, wie er in dem von reißenden Tieren gereinigten Lande seine Herde weidet, den Frieden wahrend zwischen den stößigen Böcken und Widdern

1) „Komm und weide meine Schafe“ בא ורעה צאני sagt Gott zu David [Exodus Rabba 2 (68b)]; ebenda: „Gott erprobte David beim Kleinvieh . . .“, da sprach Gott zu ihm: „du bist treu erfunden worden beim Kleinvieh, komm und weide meine Schafe“, s. Ps. 78, 7; „hinter den Säugenden weg holte er ihn“. Ebenso heißt es von Mose Exod. 3, 1: er trieb das Kleinvieh hinter die Wüste . ., da nahm ihn Gott, daß er Israel weide, s. Ps. 77, 21; „du führtest wie Schafe dein Volk durch Moses . .“.

2) Vgl. das Deckenbild im Cubiculum quintum in der Priscilla-Katakombe: Guter Hirt, links von ihm ein Schaf, rechts von ihm ein Ziegenbock, auch auf jenes Schulter ein gehörntes Böcklein (bekehrter Sünder); Wilpert, Taf. 66, 1. Vgl. Achelis ZNTW, XVI, 1915, S. 12 u. Taf. 1, 2. Auch auf dem Bild des in der Schriftrolle lesenden *pastor bonus* im Grabgewölbe der Aurelier (u. Taf. IV, Abb. 27; Bendinelli, Monum. Ant. ined. Acad. Linc. 1923 tav. IX) besteht die Herde aus Widdern und Böcken; zu Füßen des lehrenden Hirten liegt ein Böcklein.

3) Matth. 25, 31ff.: „wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt . . ., dann wird er sich auf dem Thron seiner Herrlichkeit niederlassen und vor ihm werden alle Völker versammelt sein, und er wird sie voneinander sondern, wie der Hirt die Schafe von den Böcken sondert, und er wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Böcke aber zur Linken“.

4) Über David als Idealtypus des Messiaskönigs s. jetzt Percy E. Schramm im I. Teil dieses Bandes S. 187f., 149, besonders Petrus Damiani, epist. VII 2: „*aureum Davidi saeculum renovatur*“.

einerseits und den unbewehrten Lämmern und Schafen[1]) andererseits, und zwar „nicht so sehr mit dem Hirtenstab“, als vielmehr durch die Zaubermacht seiner Weisen und Töne, wie Basilios von Seleucia[2]) und Gregor von Nazianz[3]) an zwei weiter unten zu besprechenden Stellen die Tätigkeit dieses Völkerhirten schildern, wobei das Hirtenlied, das mit solcher Zaubermacht alle Lebewesen[4]) bändigt und beruhigt, keine der geheimnisvollen heidnischen ἐπῳδαί des Orpheus, sondern das „neue Lied“[5]) ist, das David am Schluß des Psalters (Ps. 149, 1) der „Gemeinde der Frommen“ am Tag des messianischen Endgerichtes (Ps. 149, 7—9) zu singen gebietet.

Andererseits liegt es auf der Hand, daß der besonders jugendlich gebildete Hirte unter den vielerlei Feld- und Waldtieren in Aquileia nichts anderes darstellen will als die berühmte messianische Weissagung des Isaias (11, 1—9, cf. 65, 25) vom wiedergeborenen David, vom neuen Sproß aus der „Wurzel Isais“, zu dessen Zeit „der Wolf neben dem Lamm wohnen, der Parder neben dem Böcklein lagern, Rind, Löwe und Mastvieh zusammen weiden, und ein kleiner Junge (*na'ar qaton*) sie weiden wird“, wobei der alle Tiere weidende Knabe naheliegenderweise dem jugendlichen Hirtenbuben David bei seinen Herden (1. Sam. 16, 11. 19) selbst gleichgesetzt wird.

Die für die Zeit Konstantins d. Gr. bezeugte Verwendung des „guten Hirten“ zwischen seinen Schafen als Brunnenbübchen auf den Plätzen von Konstantinopel und an andern Orten[6]) ist ohne weiteres zu verstehen mit Beziehung auf Ps. 23, 1. 2 „κύριος ποιμαίνει με... εἰς

---

1) Vgl. hierzu Aboth di Rabbi Nathan 17: „In jener Stunde sprach Mose zu Josua: Josua, dieses Volk, das ich dir übergebe, übergebe ich dir nur als Böcklein und Lämmer (גדים וכבשים), nur als zarte Kinder (טלאים), die sich noch nicht mit den Gebotserfüllungen befaßt haben, die noch nicht zu Böcken (תישים) geworden sind“.

2) Hom. 26: „ποιμαίνειν τῇ σύριγγι“.

3) Orat. II, c. 1, n. 9: ὀλίγα μὲν τῇ βακτηρίῃ (cf. Ps. 23, 4) τὰ πολλὰ δὲ τῇ σύριγγι... Hierzu sind die von G. B. Winer, Bibl. Realwörterb. II 395, 2; W. A. Roscher, Abh. Sächs. Ges. Wiss. ph.-hist. Kl. XXXIII, 5, 1917, S. 83, Anm. 142 gesammelten Zeugnisse über die musikalische Leitung der Herden mit Schalmei und Syrinx zu vergleichen, besonders Longus Past. 4, 15; 1, 27 u. 1, 29.

4) Euseb., laud. Const. 14, Kern, Orph. Fragm. No. 153, p. 46: „Ὀρφέα μὲν δὴ μῦθος Ἑλληνικὸς παντοῖα γένη θηρίων θέλγειν τῇ ᾠδῇ“.

5) Clem. Alex. Protrept. I 3 (I, 422 Stähl.) unmittelbar vor dem Kern, Orph. Fragm. p. 46, No. 151 angeführten: der geistliche Logos, der wahre Eunomos, singt nicht im Metrum des Terpander, sondern im ewigen Rhythmus des ᾆσμα καινόν.

6) Brunnengruppen aus vergoldeter (wörtl. „mit Blattgold überzogener“) Bronze des „guten Hirten“ und des „Daniel unter den Löwen“ in Konstantinopel, Eusebius, Vita Constantini III, 49; Strzygowski a. a. O. 102, 3; Bayet, Recherches p. 31; de Rossi, Bull. arch. crist. 1887, p. 143f. Nach der Gegenüberstellung der beiden Stücke ist wohl auch der „gute Hirt“ als Mittelpunkt einer Tiergruppe zu denken — wohl zwischen zwei Schafen, wie der Daniel zwischen zwei Löwen.

τόπον χλόης ἐκεῖ με κατεσκήνωσε, ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ἐξέθρεψέ με“ und auf die vorher angezogene Schilderung des „guten Hirten“ bei Ezechiel 34, 13 „ich werde sie weiden auf den Bergen Israels, in den Rinnsalen (*aphikim*) des Landes“. Auch auf die u. S. 17, 1 u. 53, 2 belegte jüdische Sage vom „guten Hirten“, der das verlaufene Schaf am Brunnen in der Wüste wieder findet, wäre hier zu verweisen.

Strzygowski[1]) hat seinerzeit diese Nachricht über den „Guten Hirten“ als Schmuck eines von Konstantin d. Gr. errichteten Brunnens zum Verständnis eines von ihm in den Lagerräumen des Kentrikon Museion in Athen[2]) gefundenen, omphalosförmigen, in der Mitte durchbohrten, vorn mit einem Abflußtreppchen von acht Stufen versehenen Brunnenaufsatzes herangezogen, dessen abfallende Seitenflächen „in eine Berglandschaft mit allerhand stehenden oder gelagerten Tieren und Vögeln verwandelt“ sind: „ein wildes Tier (Löwe oder Bär, ein Rabe, ein Hund, ein Affe, Ziegen, ein Pferd, ein Schaf, eine Eidechse u. a.) waren feststellbar, von einer genauen Bestimmung aller in Reihen übereinander angebrachten Tiere konnte angesichts der handwerksmäßigen Dutzendarbeit nicht die Rede sein: die einzelnen Lebewesen erschienen weidend, trinkend, liegend, stehend“.[3]) Ein rinnenförmiger Einschnitt in der Rückseite mag zur Aufnahme der Einzapfung einer eigentlichen Brunnenfigur oder zur Ableitung eines Teiles des Wassers nach hinten bestimmt gewesen sein. Im zweiten Fall wäre der Schmuck des Brunnenaufsatzes mit allerhand zur Tränke eilenden Tieren auch ohne Hinzufügung einer menschlichen Gestalt recht wohl verständlich, im ersten Fall wäre es recht wohl denkbar, daß — wie Strzygowski meinte, — in der Rinne eine Statuette des „Guten Hirten“ eingefügt war,

1) Strzygowski, „Reste altchristlicher Kunst in Griechenland“, Röm. Quartalschrift IV, 1890, S. 104.

2) Nr. 2998, Katal. Sybel Nr. 938; Heydemann Nr. 271; jetzt im Byzant. Museum Nr. 12.

3) Strzygowski, Orpheus und verwandte iranische Bilder, in O. Kern, Orpheus, Berlin 1920 S. 64. Das bisher unveröffentlichte Stück ist unten Taf. II, Abb. 12 nach einem Lichtbild wiedergegeben, das ich der Güte des Museumsdirektors Prof. G. Sotirion verdanke. Das Stück ist aus weißem Marmor, 32 cm hoch, der obere Durchmesser mißt 24, der untere 27 cm. Prof. Sotirion beschreibt mir die beiden Hälften des Landschaftsreliefs wie folgt: „ἐπί τοῦ ἑνὸς μέν μέρους φύεται, ἀπό τοῦ μέσου δένδρον, ὅπερ ἁπλώνει δεξιὰ μόνον τρεῖς κλάδους, ἐφ᾽ ὧν ἐπικάθηνται ἢ βαδίζουσι: τίγρις (;), πίθηκος, πελαργός (;), σαύρα (;), ἵππος (ἀριστερά: καρπὸς ροιᾶς (;), εἶτα: περιστερά, κύων, κάπρος· καὶ κάτωθεν τοῦ δένδρου: ἄρκτος, ἀγριόχοιρος, ἐλέφας (;)· ἐπὶ τοῦ ἑτέρου δὲ μέρους διακρίνεται ἁπλοῦν φύλλωμα ἐπὶ τοῦ βάθους (διὰ τρυπάνου κατειργασμένον) καὶ ἐπ᾽ αὐτοῦ: ἵππος βόσκων, ἔλαφος βαδίζουσα πρὸς ἀριστερά, λαγωὸς ὀκλάζων, τράγος καὶ αἴξ· τέλος διακρίνονται ἀνεκτέλεστοι παραστάσεις (ἁπλῶς σχεδιασμέναι) δύο κατακειμένων ζῴων“.

da dieser ja auch auf dem Mosaik von Aquileia mitten unter zahmen und wilden Tieren dargestellt ist, und daß — unter dieser Voraussetzung — der fragliche Brunnenstein ein christliches Denkmal sein könnte.[1])

Nur darf man sich für diese Ergänzung nicht mehr auf jene zahlreichen, unter dem irreführenden Namen des „guten Hirten auf dem Omphalos“ bekannten, seinerzeit für byzantinisch gehaltenen Holz- und Elfenbein-Bildwerke berufen, die „einen Knaben in Hirtenkleidung“ darstellen, „mit gekreuzten Beinen auf einem Hügel sitzend; nach vorn läuft über Stufen Wasser herab, an dessen Seite die verschiedenartigsten Tiere angebracht sind“.

In diesen Darstellungen ist zwar auch wie in Aquileia gerade umgekehrt wie beim „Orpheus inmitten der Viehherde“ — wo der die wilden Tiere besänftigende Sänger unter die zahmen Herdentiere des „guten Hirten“ versetzt ist — der „gute Hirt“ mitten in das für den tierzähmenden Orpheus bezeichnende Wald- und Feldgetier[2]) hineingestellt, somit als ein Hirte der zahmen und der wilden Tiere aufgefaßt.

Allein Strzygowski hat seither[3]) die Vermutung ausgesprochen, daß diese Schnitzereien, die regelmäßig am Fuß des Ganzen in einer

1) Während der Fahnenkorrektur teilt mir Prof. Sotirion eine ganz neue, sehr einleuchtende Erklärung des Denkmals mit, die ich in seinen eigenen Worten wiedergeben möchte: „Τὸ μαρμάρινον τοῦτο ἀνάγλυφον εἶναι ὅμοιον κατά τό σχῆμα πρός τὰς λιθίνας ἄνευ γλυπτοῦ διακόσμου βάσεις, ἐφ᾽ ὧν στηρίζεται ὁ μέγας ξύλινος σταυρὸς μετὰ τοῦ Ἐσταυρωμένου ὁ τοποθετούμενος ὄπισθεν τῆς Ἁγίας Τραπέζης τῶν Χριστιανικῶν Ὀρθοδόξων Ναῶν· ἐνίοτε μάλιστα εἰς τοιαύτας βάσεις παρατηρεῖται καὶ ἡ ἐν εἴδει κλίμακος ταινία. Νομίζομεν ὅτι ἀρχικῶς πρὸς τὸν σκοπὸν τοῦτον δυνατὸν νὰ κατεσκευάσθη καὶ ἡ ἡμετέρα βάσις, λαμβανομένου ὑπ᾽ ὄψιν, ὅτι ἀπὸ τοῦ 12ου αἰῶνος οἱ προσκυνηταὶ προσεκύνουν πλησίον τοῦ Γολγοθᾶ βάσιν τινὰ λελαξευμένην, ἔχουσαν ἄνω ὀπὴν καὶ προωρισμένην διὰ τὸν Σταυρὸν· εἰς μικρογραφίαν δὲ τοῦ Ψαλτηρίου Barberini ἔχομεν τὸ σχῆμα αὐτῆς, ὅμοιον πρὸς τὴν ἡμετέραν βάσιν, μετὰ τῆς ἄνω ὀπῆς. βλέπε καὶ εἰς G. Millet, Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIV—XVI s., Paris 1916, cap. 394, fig. 425: πρλ. αὐτόθι καὶ σχετιμὴν βιβγιογραφίαν. Βλ. καὶ περιγραφὴν Ἰω. Φωκά, περιηγητοῦ Ιβ´. αἱ.″ καὶ πλησίον ἐστὶν ὁ τοῦ Γολγοθά τόπες, ἐν ᾗ ... καὶ ἡ λαξευθεῖσα τῷ σταυρῷ βᾴσις ...“ Wenn das Stück tatsächlich als Basis ein Kruzifix zu tragen bestimmt war, dann stellt der Omphalos mit den Tieren natürlich den Paradiesesberg als Nabel der Erde dar, auf dessen Gipfel inmitten des Gartens der Lebensbaum, bzw. das als ξύλον ζωῆς gedachte Kreuz steht. Die Tiere wären dann nach der u. S. 50f. erörterten Symbolik als die in der Endzeit dem Gekreuzigten zuströmenden, im Schatten des Lebens- und Leidensbaumes weidenden Heidenvölker aufzufassen (vgl. die Tiere und Vögel am Lebensbrunnen mit dem Kreuz im Rabulas- und Godescalc-Evangeliar!).

2) *„immixtum pecori genus omne ferarum et supra vatem multa pependit avis“* Martial spectac. 21. Kern, Orph. fragm. p. 79 Nr. 257.

3) a. o. A. a. O. zu der Taf. I, Abb. 3 seines Exemplars im Museo Kircheriano. Dazu „Der Ursprung der christlichen Kirchenkunst“, Leipzig 1920 S. 104 zu der Abb. 37 des Braunschweiger Exemplars. Eine der reichsten Wiederholungen ist im Museum von Neapel. Die Berliner Stücke (u. Taf. III, Abb. 13, 13a) sind nach freundlicher Mitteilung O. Wulffs von der altchristlichen Abteilung des Kaiser-Friedrichsmuseums als nicht zugehörig dem Völkerkundemuseum überwiesen worden (s. u. S. 21, 3, 4 über Grünwedels Beurteilung dieser Denkmälergruppe).

muschelformig gebildeten Höhlung eine liegende Gestalt zeigen, gar nicht byzantinischen und christlichen Ursprungs sind, sondern den iranischen „guten Hirten" bzw. „Völkerhirten" (u. S. 56, o), den vorzeitlichen König Yima darstellen, der sich nach seiner Versündigung und nach dem Verlust seiner Lichtglorie — des *Xvarənah's* — in einer Höhle unter der Erde verborgen haben soll. Wenn das richtig ist, würde man in dem Omphalos mit dem Brunnen den „Nabel der Gewässer" — iranisch *apâm napât*, indisch *nabhih apâm* — zu sehen haben, d. h. das mystische Symbol des Nordbergs, von dem die Wasser der Erde herabfließen[1]), in dem Bronzenimbus des sog. „guten Hirten" im Kircherianum seine „Lichtglorie", eben das nachher verlorene *Xvarənah.* Gegen diese Deutung spricht nur das eine, daß — wenigstens auf dem Berliner Stück — die in der „Höhle" ruhende Gestalt ganz lange Haare hat, also wohl weiblich ist und daher nicht Yima, sondern eine Nymphe des Quells — das wäre iranisch die Göttin *Ardvi-Çoura Anahita*[2]) — darzustellen scheint. Wenn aber nicht „Yima als guter Hirt" und „Yima unter der Erde" dargestellt ist, dann entfällt der beste Teil der Gründe für die Annahme eines iranischen Gegenstandes und damit Ursprunges dieser Beinschnitzereien. In der Tat werden sie von Grünwedel — nach freundlicher Mitteilung O. Wulffs — als indische Arbeiten[3]) des 16. bis 17. Jahrhts. erklärt.[4]) Hellenistische Vorbilder (Gandhārakunst) sind denkbar — zeigt doch das Berliner Stück ein gut korinthisches Akanthuskapitell unter dem Sitz der oberen Gestalt — und das deutliche Schlafen des Hirten, der den Kopf mit geschlossenen Augen in die aufgestützte Rechte legt, erinnert an den schlafenden Hirten Endymion auf dem Ida. Trotzdem sind diese Denkmäler der Zeit

---

1) Spiegel, ZDMG 41, S. 288.

2) Spiegel, Eran. Altertumskunde I, 191. Aban Yasht 96 (121, 126), Rashnu Yasht 24: „anrufen will ich den Berg Hukairya, von welchem herabfließt Ardviçoura Anahita, die Kraft hat, wie alle Wasser, die auf der Erde herabfließen".

3) Die Inder nennen den Gott Agni „apam napat", „Nabel der Gewässer". Derselbe Agni „durchmustert die Wesen, wie ein Hirt die Herde", Rigveda VII, 13, 3. Die liegende Gestalt könnte die Wassergöttin Ganga des vom Weltnabel herabfließenden Stromes oder irgend eine der Apsaras, d. h. Nymphen des fließenden Wassers darstellen.

4) Wie mir Prof. Grünwedel mittlerweile von seinem Ruhesitz Lenggries aus mitteilt, war das Taf. III, Abb. 13a abgebildete Stück des Berliner Völkerkundemuseums in den alten Akten der kgl. Kunstkammer als *Kṛṣna*-Figur mit der Herkunftsangabe Goa verzeichnet. Wenn diese Deutung richtig ist, stellt es *Kṛṣna* als „Hirten" (*govinda*, die ursprüngliche Bedeutung „Rinder-hirt" ist nach Grünwedel so abgeschwächt, daß auch ein Kriophoros so genannt werden könnte) mit seiner mystischen Geliebten *Rādhā* dar. Sonst wird allerdings *Kṛṣna govinda* in der Kunst als Flötenbläser zwischen Zebu-Ochsen dargestellt.

wie der Gestalt nach zu entlegen, um zum Verständnis eines in Griechenland gefundenen Brunnenaufsatzes Wesentliches beitragen zu können.

Allenfalls scheint mir als Ergänzung der Athener Brunnenkrönung ein Orpheus von der Art und Ausführung wie das o. S. 14,4 erwähnte Athener Stück wahrscheinlicher als ein Guter Hirt.

In der Tat hat schon Paul Knapp[1]) zu dem fraglichen Denkmal auf die in Rom sehr volkstümlich gewesene, im Namen der Kirchen S. Martino, S. Agata und S. Lucia in Orfea fortlebende Brunnengruppe des *lacus Orphei*[2]) verwiesenen, wo auf dem obersten Rande eines theaterförmig aufsteigenden Stufenhalbrundes, über das Wasser in ein rundes Becken (*udum theatrum*) herabrieselte, vom Wasser bestäubt (*lubricus*) eine Brunnenfigur des Orpheus, umgeben von wilden Tieren, darunter der den Ganymed entführende Adler[3]), dargestellt war. Wenn auch eine unmittelbare Abhängigkeit des athenischen Omphalos von der *lacus Orphei*-Brunnengruppe — da sein stadtrömischer Ursprung weder bewiesen noch bei dem griechischen Fundort des Stückes glaubhaft ist — durchaus nicht als wahrscheinlich gelten kann, so ist doch sehr gut möglich, daß die auch bei der als orphisches Kultbad anzusprechenden *piscina* der Hateriervilla in Utina (Oudna)[4]) nachweisbare, vermutlich nicht seltene und kultisch bedeutsame Darstellung eines „Orpheus unter den Tieren" am Rand eines mit Zugangsstufen versehenen Wasserbades[5]) als Gattungstypus das Vorbild für die Darstellung des mythischen Sängers neben einer solchen Wasseranlage gegeben haben könnte.

Dagegen scheint mir tatsächlich eine für die stadtrömische Herkunft des Stückes (2. Jahrh. n. Chr.) sehr bezeichnende unmittelbare Nachbildung des *udum theatrum* am Rande des *lacus Orphei* vorzuliegen, wenn auf der Pyxis von Bobbio (Taf. II, Abb. 8) — die

1) Über Orpheusdarstellungen, Tübingen, Gymn.-Progr. von 1895, S. 23.

2) Richter, Topogr. von Rom, S. 83, Eisler, Orpheus, S. 278_1, Kern, Orph. Fragm., S. 44, Nr. 140.

3) Martial, 10, 19, 6: „Illic Orphea protinus videbis udi vertice lubricum theatri mirantes que feras avemque regis, raptum quae Phryga pertulit Tonanti." Der Raub des Ganymed kommt als Symbol der Seelenentrückung auch in der orphischen unterirdischen Kulthalle von S. Maria Maggiore vor (vgl. Lietzmann im 1. Teil dieses Bandes, S. 68).

4) Eisler, Orpheus, p. 279 und pl. LXVII; unten S. 111, Abb. 50.

5) Wenn kampanische Wandgemälde (z. B. Presuhn, Ausgr. v. Pomp. 3, 6, Roscher ML III 1, 1178, fig. 2; u. Taf. III, Abb. 14) den Orpheus unter den Tieren am Rande eines Gewässers zeigen, so wird man das zunächst auf den Sagenzug beziehen müssen, daß selbst das Wasser zu fließen und zu rauschen aufhört, um dem Wundergesang zu lauschen (Antipater v. Sidon, Anth. Pal. 7, 8, 1. Mart. Cap. 9, 907).

Gregor der Große dem hl. Columban geschenkt haben soll — der von den Tieren umgebene Orpheus deutlich auf der obersten Stufe eines vierfach abgetreppten Halbrundes steht, in dessen Mitte — also im kühlenden Wasser — ein zur Tränke niederkniendes Pferd zu sehen ist.

3. Orpheus-Adam.

Auf Grund der voranstehenden Ergebnisse könnte es — in Ermangelung irgend einer inschriftlichen Bezeichnung dieser Bilder als ΟΡΦΕΥC[1]) — nunmehr sogar zulässig erscheinen, sowohl die Bilder eines bloß Schafe und Böcke hütenden „Orpheus" in der Katakombenmalerei[2]) und in der Sarkophagplastik[3]), als auch die altchristlichen Darstellungen eines leierspielenden Sängers unter den Feld- und Waldtieren[4]) nach Anleitung des zweifelsfrei als Hirtenkönig David inschriftlich gekennzeichneten „Orpheus" auf dem Psaltertitelblatt, überhaupt nicht mehr „Orpheus", sondern nur noch „David" zu nennen und die ersten nach Ezech. 34, 17 (o. S. 17), die zweiten — wie die Bilder des „guten Hirten" unter den wilden Tieren — nach Is. 11, 6 (o. S. 18) zu deuten.[5]) Dies trotz der phrygischen Mütze jenes herden-

1) M. W. gibt es nur zwei inschriftlich bezeichnete christliche Orpheusbilder: erstens eine Miniatur des O. unter den Tieren, überschrieben ΟΡΦЄΥC auf p. 165 (sic!) einer Gregor von Nazianz-Hs. saec. XII des Russikonklosters auf dem Athos (V. Schulze bei Heußner, altchristliche Orpheusdarstellungen, Cassel, 1893, S. 42; Heinrich Brockhaus, die Kunst in den Athosklöstern, Leipzig 1891, S. 230) und der Berliner Siegelzylinder mit dem Crucifixus und der Inschrift ΟΡΦЄΟC ΒΑΚΚΙΚΟC (F. Dölger, ΙΧΘΥC, II, Münster i. W. 1922, Taf. XXXVI, Nr. 2a, zu S. 256, 4, vgl. Bd. I, 324. Eisler, Orpheus pl. XXXI; Kern, Orph. fragm., p. 46, Abb. zu Nr. 150 nach O. Wulff, Altchristl. Bildwerke d. Berl. Mus. I, 1909, Nr. 1146, 234, Taf. 56), der vielleicht gar nicht christlich ist (u. S. 338f.).

2) Deckengemälde aus S. Callisto, Wulff, Altchristl. Kunst, S. 72, Abb. 57.

3) Ebenda S. 107, Abb. 87. Eisler, Orpheus pl. XXXIV, Garucci pl. CCCVII, 3 Roller, pl. LVI.

4) Zweimal in der Domitillakatakombe: a) Bosio 239, Aringhi I, 547, Bottari II, tav. 25, V. Schulze, Katakomb. S. 104, V. Sybel, Christl. Antike I, S. 155, Wilpert, Taf. 55; b) ebenda Wilpert, Taf. 229, Roscher ML III, I, 1203, fig. 17, Bosio 255, Aringhi I, 563, Bottari II, tav. 71, Roller I, pl. 362, Garucci II, tav. 30; Mosaik von Jerusalem, Strzygowski ZDPV, 1901, 139—165, Kaufmann, Hdb. d. altchr. Arch., S. 433, fig. 169 (u. S. 299, Abb. 116), Pyxis von Bobbio, ebenda S. 552, fig. 221 (u. Taf. II, Abb. 8).

5) Allenfalls könnte auch die Sage von Salomos Herrschaft über alle Tiere der Erde (Wünsche, Aus Israels Lehrhallen Bd. II, S. 1 ff.) herangezogen werden, die zum Begriff des Weltbeherrschers gehört zu haben scheint (vgl. Daniel 2, 38; Baruch 3, 16 „wo sind die Gebieter der Völker, die da herrschen über die Tiere der Erde, die mit den Vögeln unter dem Himmel spielen". — Adlerwagen Alexanders d. Gr. im Ps.-Kallisthenes! u. S. 47, 0 u. 52, 4). Wie König Salomon der Vorzeit, so muß der Friedensfürst (*sar šalom*, Is. 9, 5) der Endzeit auch das Tierreich regieren. Daß Salomo der spätjüdischen Sage als Weltbeherrscher galt, bezeugen die Pesikta

hütenden Kitharoeden[1]), die nicht mehr für die Auslegung bedeuten muß als die hohen thrakischen Schnürstiefel des zweifellos den jugendlichen David bei den Herden vorstellenden Leierspielers in dem Miniaturgemälde des Psalterillustrators.

Aber damit würde man wohl zu weit gehen, denn eben wie *Ša'ul*-Paulus von Tarsos war wahrscheinlich auch diese Gestalt ganz bewußt „unter Juden als Jude, unter Heiden als Heide", wechselweise als „David bei den Schafen" (1. Sam. 16, 11. 19) und als tierbezähmender „Orpheus ποιμήν" gedacht. Am besten wird man den Tatbestand so ausdrücken, daß der aus der heidnischen Malerei übernommene, daher jedem uneingeweihten Heiden notwendig als Darstellung der bekannten Szene des tierbezaubernden Orpheus erscheinende Kunsttypus für messiasgläubige Juden und Christen möglicherweise die rein biblisch-prophetische, oben erörterte Bedeutung gehabt haben könnte.

Dabei ist fraglos die Weissagung von der Zähmung alles Wildes in der Messiaszeit[2]), die aus der Anschauung des zahmen

---

zu Ex. 12, 2 und der Midrasch rabba § 15: „Salomo herrschte von einem Ende der Welt bis zum andern", wie geschrieben steht „alle Könige der Welt begehrten Salomo zu besuchen" (2 Chron. 9, 23). Über Salomo als Königsideal der Karolingerzeit s. Percy E. Schramm im 1. Teil dieses Bandes S. 197.

1) Mit der Herübernahme dieses heidnischen Attributs vergleiche man den bacchischen Efeukranz des orphischen βουκόλος auf dem Haupt des „guten Hirten" in dem leider zerstörten Arkosolbild der Nekropole von Kyrene (nach Pacho, Voyage dans la Marmarique pl. 51 bei Wulff, Altchristl. Kunst, S. 64, Abb. 51). Aus Euripides, Antiope, Nauck, Fr. Trag. Gr.², p. 421, frg. 203 ergibt sich, daß der βουκόλος die Dionysossäule mit Efeu zu bekränzen hatte (Arch. Jb. XI, 1896, 113; Kern, Pauly RE², III, 1016, 14ff.), somit wohl auch selbst den Kranz seines Gottes trug. Orpheus im Efeukranz att. Vase aus Gela, Furtwängler, 50. Winckelmannsprogr. S. 157. Im übrigen möchte ich hier anmerken, daß Welcker, Griech. Götterlehre I. 489, ebenfalls nach Pacho pl. 51 dieses Arkosolgemälde als „ein Relief aus der Kyrenaika" beschreibt, das den „Aristaios mit einem Widder auf dem Rücken, einem Pedum in der Hand, von Schafen umgeben, im Kreise herum Fische" darstellt. Abgesehen davon, daß ein Irrtum Welcker verführt hat, eine Abbildung dieses Gemäldes als Relief zu beschreiben, ist die Deutung auf eine heidnische Aristaiosdarstellung durchaus erwägenswert. Da über das Bildwerk sonst nichts feststeht, würden die Fische allein nichts für den christlichen Ursprung beweisen: vgl. das in zwei Gräbern von Sakkara gefundene, auf das Herdenhüten zur Überschwemmungszeit bezogene ägyptische Hirtenliedchen (Erman-Ranke, Ägypten, Tübingen 1923, S. 452) „der Hirt ist im Wasser unter den Fischen" usw. Ebenda S. 527, Abb. 216 Durchfurtung einer Rinderherde durch einen Nilarm, wobei der Hirt ein Kalb auf seinen Rücken nehmen muß. Somit wäre es auch nicht ausgeschlossen — da eine bedeutende jüdische Siedelung in der Kyrenaika bestanden hat (Schürer, Gesch. d. j. V.⁴ III 3, 6, 52f.; 79f., 113; 126f., 149, 4 passim; s. Regist. S. 41) — daß die kyrenäische Darstellung den Moses als „guten Hirten" (u. S. 53, Anm. 2) darstellen will, wie er die Herde Israels durch das von Fischen wimmelnde Rote Meer ins gelobte Land hinübergeleitet.

2) Vgl. Sibyll. III, 787ff. (Kautzsch, Pseud. II, 200): „Wölfe und Lämmer werden auf den Bergen zusammen Gras essen und Panther mit Böcklein weiden, Bären mit

Gewilds in den heiligen Hainen und παράδεισοι gewisser Heiligtümer[1]) immer neue Eindruckskraft geschöpft haben mag, von manchen Lesern der Schrift ganz schlicht und wörtlich verstanden worden. An Stellen wie „jenes Tages will ich zu ihren Gunsten eine Verfügung treffen, gegenüber den wilden Tieren und den Vögeln unter dem Himmel und dem Gewürm auf der Erde, Bogen und Schwerter und Krieg aus dem Lande vertilgen und sie sicher wohnen lassen“, wo diese Verheißung neben der Zusage messianischer Fruchtbarkeit des Landes an Korn, Wein und Öl steht, ist sicher nichts anderes gemeint, als daß „in der besten der Welten“ einmal auch sowohl die Schädlinge der Tierwelt als auch die menschlichen Feinde des Ackerbauers, die aus der Wüste zur Erntezeit hervorbrechenden Raubstämme, friedlich und unschädlich sein werden.

Wie allgemein verbreitet diese eschatologische Erwartung einer Zähmung des Gewildes unter den Christen war, zeigen die zahlreichen Heiligenlegenden, die dem Glauben Ausdruck verleihen, seit der Erdenfahrt des Messias habe die Herrschaft der Söhne des Gottesreiches über die Tierwelt bereits begonnen: die heilige Thekla tauft

---

freischweifenden Kälbern lagern und der fleischfressende Löwe Stroh an der Krippe fressen wie ein Ochse . . . das wilde Tier wird auf Erden gezähmt werden.“ Apoc. Baruch 73, 6 ebenda S. 439: „die wilden Tiere werden aus dem Walde kommen und den Menschen zu Diensten sein“, Nattern und Drachen aus ihren Löchern herauskriechen, kleinen Kindern zu Diensten. Jubil. 37, 21 (ebenda 103): Friede zwischen Jakob und Esau wird erst sein, „wenn die Wölfe Frieden machen mit den Lämmern... 22 der Löwe des Stieres Freund wird und sich mit ihm an ein Joch spannen läßt“. (Vgl. hierzu u. S. 129, Anm. 1 Löwe und Eber an den Wagen des Admetos gespannt.) Targum zu Js. XI, 6, p. 458; *Sifra* 111a, Paul Volz, Jüd. Eschatologie, S. 346, 3, Tübingen 1903. Logion Jesu nach Papias bei Irenäus adv. haeres. V, 33, 3f.; Hennecke, Neutest. Apocr. S. 11 Hbd. S. 21: „alle Tiere, die das als Nahrung bekommen, was von der Erde aufgenommen ⟨und wieder hervorgebracht⟩ wird, werden in friedlichem Einvernehmen leben, den Menschen rückhaltlos untertan“.

1) Im Vorhof des Tempels der Atargatis von Bambyke — die hiernach offenbar als πότνια θηρῶν gedacht war, wurden zahme Stiere, Pferde, Adler, Bären und Löwen gehalten (Lucian, Dea Syria p. 24), aus denen die Opfer für das alljährliche Feuerfest (ibid. l. c. p. 27) genommen wurden, bei dem allerlei Tiere lebend an im Vorhof des Tempels aufgestellte, nachher in Brand gesteckte, grünende Bäume angebunden und so mit verbrannt wurden. Derselbe Ritus ist durch Pausanias VII, 18, 12 für das Heiligtum der Artemis von Patrai bezeugt, wo alljährlich Wildschweine, Hirsche und Rehe, auch junge Wölfe und Bären sowie eßbare Vögel lebend auf riesige Scheiterhaufen geworfen und verbrannt wurden. Die geopferten Tiere waren entweder Jagdbeute, oder sie wurden in den Hainen der Göttin gehegt, wie in Lusoi (Polyb. IV, 18, 10), Syrakus (Theokr. 2, 67) und Babylon. In einem Heiligtum der „Artemis“, an der Mündung des Euphrat, wurden Hirsche und Wildziegen gezüchtet (Arr. anab. VII 20, 4). Im Hain der Artemis Aitolis am Timavus im Land der Heneter waren die wilden Tiere so zahm, daß „Hirsche ungescheut neben Wölfen weideten“ (Strabo V, 215). Nach al Azragi, Beschreib. von Mekka, p. ۳۷۲ befand sich ein heiliges unverletzliches Wildgehege beim Tempel der Kaʿaba von Mekka. Vgl. u. S. 170, 2.

einen Löwen[1]), St. Thomas einen Esel, St. Philipp einen Leoparden und ein Böcklein, in den Wundern des heiligen Eustathios[2]) lauschen Löwen der Predigt Johannes des Täufers, und in dem mandäischen *Sidra de Jahja*[3]) sagt derselbe Heilige: „Beim Klang meiner Stimme und beim Klang meiner Predigten boten mir die Fische ihren Gruß, beim Klang meiner Stimme neigten sich vor mir die Vögel“ — Vorstellungen, die sich weiter verfolgen lassen bis zu der Zwiesprache des heiligen Franz von Assisi mit seinen kleinen Schwestern, den Schwalben und seinen Brüdern, den Vögeln auf dem „Vogeltag von Bevagna“[4]), und der Predigt an die Fische des heiligen Franz und des heiligen Antonius.[5])

---

1) Hieronym. de vir. ill. 7. Über den getauften Löwen in den Acta Pauli s. Krüger, ZNTW S. 261 und 166, 1904.

2) Nestle, ZNTW S. 88, 1910.

3) Übersetzt von Lidzbarski, Gießen 1915, S. 86.

4) Die Geschichte vom heiligen Franz und „*messer lupo*“ vergleicht U. v. Wilamowitz, ‚Platon‘ I, 250 treffend mit der Legende von Pythagoras, der die daunische Bärin bekehrt und ihr das Räuberleben und Fleischfressen abgewöhnt (Iamblich., Vita Pyth. 60; Porphyr., Vit. Pyth. 23; E. Rohde, Rhein. Mus. XXVII, 29f.), und verweist dabei noch auf Horazens Begegnung mit dem wilden Wolf in dem Scherzgedicht „*integer vitae*“ (c. I, 22). Eine Darstellung der von Pythagoras zum Vegetarismus bekehrten daunischen Bärin sehe ich in dem Mosaik der Laberiervilla in Utina (Monum. Piot. III, p. 194f., fig. 3, 195), wo man neben einer fliehenden Hirschkuh und einer einen Hirschen zerreißenden Tigerin eine fromm Äpfel vom Baume pflückende Bärin erblickt (RPGR 357, 6). Auch einen Adler soll Pythagoras sich gezähmt haben (Aelian, var. hist. IV, 17; Iamblich., Vit. Pyth. 132; dazu u. S. 299, 2, der zahme Adler auf dem Jerusalemer Orpheusmosaik). Löwe und Löwin pflanzenfressend wie das Lamm, Orpheusmosaik im Museum von Rouen S. Reinach, RPGR, Paris 1922, p. 200, No. 5; o. Abb. 16. Löwe und Bär traubenfressend auf dem u. S. 29, 5 erwähnten Fries mit Adam und den Tieren aus der Akhthamarkirche am Wansee (Strzygowski, Armenien, S. 296).


Abb. 15.


Abb. 16.

5) Acta SS. IV Oct. p. 623 F, 700 B 764 F; XIII Junii 725; cf. 757 n. 45; Fioretti di S. Francesco c. 40. Vgl. noch Severus Sulpicius und Joannes Cassianus, *de vitis patrum*, Migne PL 73, 818, wo ein frommer Einsiedler der kyrenäischen Wüste *pane angelico* genährt eine *aspis mirae magnitudinis* so besänftigt, daß sie von einem kleinen Kind eingewickelt und weggetragen werden kann (c. V); eine Löwin läßt sich von ihm streicheln (c. VI); umgekehrt hilft er den Ochsen am Schöpfwerk (c. VII) „*lupa a sene pascitur*“, fünf blinden Löwenjungen gibt er das Gesicht zurück, die jungen Ibisse belehrt er, welche Kräuter sie essen sollen, usw. Das entspricht genau der νουθέτησις, mit der Pythagoras die ἄλογα ζῷα beglückt (Iamblich und Porphyr. a. o. A. 4, a. O.).

In derselben Weise erwartet — ironisch! — Vergil in der berühmten vierten Ekloge[1]), daß nach der Geburt des „göttlichen", zum Welterlöser bestimmten Sohnes der Kleopatra Alexander Helios[2])



Abb. 17. Zu S. 28.

1) V. 22 „nec magnos metuent armenta leones" 24 „occidet et serpens"; cf. Bucol. 8, 27f.; Georg. II, 151f.: „at rabidae tigres absunt et saeva leonum semina" Horaz, epod. 16, 51f. Babrios, 102. Ed. Norden, Die Geburt des Kindes, Studien der Bibliothek Warburg, II, Leipzig 1924, S. 52, 1.

2) Die Begründung für diese Auffassung der vierten Ekloge — die ich 1906 bei der Besprechung der Stellen Plutarch, Anton. 54; Dio Cass. XLIX über den Sternenmantel der Kleopatra in einem Vortrag am Deutschen Archäologischen Institut in Rom, 1908 nochmals in einem gleichartigen Vortrag in der Münchner Orientalischen Gesell-

das Rind den Löwen nicht mehr fürchten und das Schlangengezücht vertilgt sein wird.[1])

Bildlich dargestellt findet sich der Gedanke auf dem merkwürdigen, 1888 in Karthago entdeckten, 1889 zur Weltausstellung nach Paris gebrachten römischen Mosaik[2]) (Abb. 17), das — sowohl nach dem Gegenstand wie nach dem Zeitstil zu urteilen — wahrscheinlich wie das u. S. 59 abgebildete Lämpchen — für die Feier des Milleniums des Römerreichs im Jahre 248 n. Chr. unter Kaiser Philippus dem Araber geschaffen worden sein dürfte.

Es zeigt, in der Mitte thronend, von einem fröhlich bewegten Tanzreigen der inschriftlich bezeichneten Monate und Jahreszeiten umringt, die *Aeternitas* mit dem Füllhorn[3]) aller guten Gaben der seligen Endzeit. Der Randstreifen zu Füßen dieser beherrschenden Gestalt zeigt drei Paare von Tigern, Löwen und Panthern, die friedlich Kraut und Bäume des Feldes abweiden.

Die drei übrigen Randstreifen sind ausgefüllt mit ruhig in bunter Reihe nebeneinander lagernden wilden und zahmen Tieren — Hirsche, Löwen, Eber, Stiere, Panther, Widder, Esel, Tiger usw. — sämtlich in strenger Vorderansicht Auge in Auge dem Beschauer zugewandt; dies nicht etwa um des Künstlers *maestria* in der Beherrschung der Verkürzung zur Schau zu stellen, sondern um mit den einfachsten Mittel jenes *tattvam asi*, jene Überzeugung von der Seelenverwandtschaft des vernunftbegabten Tieres mit dem menschlichen Betrachter anschaulich erleben zu lassen, die der Tyrer Malchos Porphyrios — der sechzehnjährig jenen tausendjährigen Geburtstag Roms miterlebt hat — mit ebensoviel ehrlicher Ergriffenheit als umständlicher Gelehrsamkeit im dritten Buch seiner Schrift „über die Enthaltung vom Genuß beseelter Wesen“ vorgetragen hat.

---

schaft kurz angedeutet habe und auf Wunsch von O. Crusius im „Philologus“ längst hätte näher ausführen sollen — wird nun endlich im nächsten Band des *Journal of Roman Studies* herauskommen. Vgl. einstweilen F. Kampers, Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik, Leipzig 1924, S. 75f.; Boll, Deutsche Literaturzeitung 1924, Sp. 779. Die seltsame Vermutung Reitzensteins („*Litteris*“ I 1924, S. 163f.), daß der Abschnitt VIII „Alexander Helios“ in Norden, Geburt des Kindes, Leipzig 1924, S. 137ff. einem Buch von mir „vorzubeugen bestimmt sei“, hängt in der Luft, da Norden meine Auffassung gar nicht gekannt hat.

1) Vgl. auch Theokrit, Buk. 24, 79ff. (ed. Wilamowitz-Moellendorff S. 67); Herakliskos 86f.: „ἔϲται δὴ τοῦτ᾽ ἆμαρ ὁπηνίκα νεβρὸν ἐν εὐνᾷ καρχαρόδων ϲίνεϲθαι ἰδὼν λύκοϲ οὐκ ἐθελήϲει“. Wilamowitz, Textgesch. d. griech. Bukoliker, Berlin 1906, S. 39.

2) Cagnat, Mém. Soc. Antiqu. 1896, 250 pl. 4; Mosaiques de Tunisie 752. S. Reinach RPGR 222.

3) Das gleiche Motiv auf Münzen des Vespasian (Cohen, Méd. impér. *Vespasien* 24) und Titus (*Titus* 10—12 ibid.).

Die weitverbreitete Hoffnung auf ein goldenes Zeitalter am Ende der Zeiten kann nicht anders, als diese Wunschzukunft mit allen jenen Paradieseszügen auszumalen, die der Schilderung des verlorenen Kindheitsparadieses der Urzeit der Menschheit so geläufig sind; wo diese Träume auf dem Boden einer zyklischen, astralmystischen Weltanschauung zur Hochblüte gelangen, gilt geradezu als Grundsatz jener Aeonenlehre ewiger Wiederkunft „ἰδοῦ, ποιῶ τὰ ἔcχατα ὡc τὰ πρῶτα“ (Ep. Barn. 6, 3): wie einst Adam im Paradies (s. u. S. 31, Anm. 2) vor dem Sündenfall die Herrschaft über die Tiere besaß[1]), so wird sie der „zweite Adam“[2]), der Messiaskönig[3]) — unter und mit ihm auch die Auserwählten des Gottesreiches — wieder besitzen.

So erklärt sich, daß — wiederum nach einer treffenden Beobachtung Strzygowskis[4]) — auf einem frühchristlichen Elfenbein (Taf. IV, Abb. 18) der Typus des „Orpheus zwischen den Tieren“ zur Darstellung des Adam im Paradies[5]) verwendet ist.

Auch hier ist diese merkwürdige biblische Umdeutung der Orpheusgestalt wahrscheinlich nicht ohne Voraussetzung im ursprünglichen orphischen Gedankenkreis.

---

1) Vgl. hierzu im babylonischen Gilgamesepos (Taf. I 40ff. KB VI 1, 121 f.) den haarigen Urmenschen Engidu, der „mit den Gazellen zusammen Kraut frißt, mit dem Wild zusammen zur Tränke geht, es gegen den Jäger und ‚Netzmenschen‘ beschützt, solange er im Stand der Unschuld ist. Sobald die Hure ihn verführt hat, kennt das Wild, das ‚Gewimmel des Wassers‘ ihn nicht mehr, die Gazelle jagt dahin, das Wild des Feldes weicht von seinem Leibe“ (KB VI, 1, 126f.).

2) Paulus, Röm. 5, 14; 1. Cor. 15, 45. Epiphan. haeres. 30, 3 (Ebioniten): „ὁ αὐτὸc ἐπ᾽ ἐcχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ αὐτὸ τὸ cῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύcατο“; über Adam als ersten Weltbeherrscher in Urkunden Friedrichs II. des Hohenstaufen s. Kampers, Werdegang der abendl. Kaisermystik, Leipzig 1924, 3; 31ff. Zugrunde liegt der merkwürdigen Vorstellung die u. S. 36ff. erörterte astralchorographische Auslegung der Tiere, über die Adam im Paradiese Gewalt übt. Vgl. über das am Anfang der Welt unter Adams Herrschaft bestehende goldene, glückliche Zeitalter die Ps.-Clement. Hom. 8, 10.

3) Vgl. o. S. 23, 5 über Salomons Herrschaft über die Tiere.

4) Bei O. Kern, Orpheus, S. 63 zu Taf. 1, Berlin 1920. Vgl. u. Taf. IV, Abb. 18.

5) Vgl. Strzygowski, Armenien, Wien 1918, S. 294, über einen armenischen Fries der Kreuzkirche von Akhthamar am Wansee (915—921 n. Chr.) mit Adam inmitten von 32 verschiedenen Tieren (die Zahl ist wie bei den 32 Wegen der Weisheit im Buche Jezira § 1 durch Addition der 10 Zahlen und 22 Buchstaben erzielt; eine charakterologische Liste von 32 Tieren kennen die antiken Physiognomiker, Foerster, Script. physiogn., Leipzig 1893, vol. I, p. XCI; im Buch der Jubiläen 2, 15 [Kautzsch, II, 42] gibt es 22 erschaffene Tierarten. Vgl. u. S. 302, 1 die 22 Tiere des Mysterienmosaiks von Hadrumetum). Vielleicht schwebt dem Armenier ein Midrasch vor, nach dem Adam bei der Benennung — „allen Tieren Namen gebend“, heißt es in der Friesinschrift — das Ethos der Tiere berücksichtigt habe. Thomas von Artsruni III 38 (Strzygowski a. a. O. S. 290) sagt in der Tat, der Künstler habe bei diesen Tieren und Vögeln „einander entgegen die Gegensätze ihrer Naturen gezeigt, was dem Denkenden sehr gefällt“.

Wenigstens halte ich es für wohl möglich, daß die Paradiesesvorstellungen von einem goldenen Urzeitalter des Friedens zwischen Mensch und Tier vielleicht von Anfang an mit der Gestalt des thrakischen Tierbezauberers[1]) oder einer ähnlichen Mythenfigur[2]) verbunden waren: damals in der von Empedokles gepriesenen Κύπριδος βασιλεία[3]), bevor ruchlose Menschen zuerst das verderbliche Schlachtmesser des Wegelagerers schmiedeten und den ackernden Ochsen verzehrten“[4]),

> „Da waren alle noch sanft und den Menschen freundlich zu Willen,
> Waldwild zumal und Vögel, All-Liebe glühte in allen.[5])
> Unter ihnen lebte ein Mann von übermenschlichem Wissen,
> Überragenden Reichtums voll tiefsinniger Weisheit,
> Vielfacher, klug ersonnener Werke kundig im schauenden Geiste,
> Reckte sich der nur erst mit aller Kraft des Gedankens,
> Leicht erblickte er dann ein jegliches Ding auf der Erde,
> Zehn oder zwanzig Menschenalter hindurch mit gewaltigem Blicke.“[6])

---

1) Vgl. unten S. 94ff.

2) Vgl. unten S. 93, 6 u. 100, 3 über Rhesos und den durch Leierspiel das Wild bezaubernden Apollon.

3) Auch Zenon (u. S. 56, 2) beschreibt seinen Wunschstaat als ein Reich der Liebe: Athen. XIII, 561c: „ἐν τῇ πολιτείᾳ ἔφη τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν“ . . . Wenn Empedokles in dem angeführten Fragm. 128 Diels FVS² p. 210, 27 ff. sagt:

> „οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμός
> οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν
> ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια . . .“

so sieht man deutlich, wie eine der hesiodeischen — auch bei Daniel in der Vision der vier Reiche 2, 31 ff. zugrunde liegenden — Reihe der Aeonenmetalle analoge, aber mit ihr nicht identische Reihe der Planetenweltalter, eine „große Woche“ des Ares, Zeus, Kronos, der Kypris usw. = Mars, Jupiter, Saturn, Venus; Firmic. Mat. III, 1, 11—15 Kroll; Bouché-Leclercq, Astrol. gr. 187, 1; 498, 2f. — damals schon zusammengeflossen war mit einer Diadochie der Beherrscher der verschiedenen Weltreiche und Elemente (orphische Weltherrscherreihe: Κρόνος, Ζεύς, Ποσειδῶν, Ἅιδης = Himmel, Luft, Wasser, Erde [Nig. Fig. ap. Serv. Verg. Aen. 4, 10]).

4) Empedokles fr. 154b Diels, FVS² 217, 22ff.:

> „οἳ πρῶτοι κακοεργὸν ἐχαλκεύσαντο μάχαιραν
> εἰνοδίην, πρῶτοι δὲ βοῶν ἐπάσαντ᾽ ἀροτήρων.“

Vgl. Seneca, ep. 90 (nach Poseidonios) über das goldene Zeitalter, in dem Tiere noch nicht geschlachtet wurden.

5) Derselbe fr. 130 ebenda 8. 211, 20ff.:

> „ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηνῆ·
> θῆρές τ᾽ οἰωνοί τε, φιλοφροσύνη τε δεδήει.“

6) Empedokles fr. 129 Diels FVS² S. 211, Z. 16ff.:

> „ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς
> ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον
> παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων

Bei dem geringen Zeitabstand zwischen Empedokles und Pythagoras von Samos scheint es mir mehr als unwahrscheinlich, daß sich diese von Porphyrios *(vit. Pyth. 30)* auf den geschichtlichen Pythagoras bezogenen Verse des Dichterphilosophen von Akragas wirklich auf den Samier bezogen; viel näher liegt es, dabei an eines der mythischen Vorbilder oder Avatâras seines Prophetenlebens, an „Euphorbos", den Phryger, dessen Name den „Guten Hirten"[1]) bedeutet, oder geradezu an Orpheus zu denken, der ja in der Tat die Menschen durch die Offenbarung der Seelenwanderungslehre vom „Frevel des Fraßes" zur ἄψυχος βορά, zu dem auch in der mosaischen Überlieferung[2]) vorausgesetzten paradiesischen Vegetarismus der Urzeit wie der Endzeit[3]) bekehrt[4]), und damit einen folgerichtig doch auch von den wilden Tieren ihrerseits zu wahrenden Gottesfrieden gestiftet haben soll.

Vielleicht am deutlichsten ist die Anknüpfung christlicher Symbolik an griechische Vorstellungen an einem Einzelzug zu beobachten, der in der jüdischen Überlieferung vollkommen zu fehlen scheint, obwohl sich der Gedanke eigentlich aus dem biblischen Märchen vom Gespräch der Eva mit der Schlange bei einiger Folgerichtigkeit hätte ergeben müssen: an der u. S. 56, 1 eingehender zu erörternden Stelle im „Staatsmann" des Platon (272 B)[5]) betont nämlich der fremde

---

ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν,
ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον
καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν."

1) Pythagoras sei in einer früheren Geburt der von Menelaos im troischen Krieg getöte Phryger „Euphorbos" gewesen, „ὅστις ἀνθρώπους ἐδίδαξε νηστεύειν τῶν ἐμπνεόντων", Kallimach. fr. 83[a] Schneider, Diels FVS[2] 270, 25. 28. Euphorbos, Sohn des Bukolos(!), ein Jäger – offenbar vor seiner Bekehrung zur blutlosen Nahrung! – im orphischen Steinbuch 433 ff. Tzetzes, Chil. I, 229; XIII, 573; ad Homeri Iliad. 22.

2) Vgl. das „adamitische Speisegesetz" Gen. 1, 29 ff., das nur Kräutersamen und Baumfrüchte zum Genuß freigibt, und erst im Zeitalter nach der Flut durch das sogenannte Noachidengesetz (Gen. 9, 3. 21) über den Genuß von Tierfleisch ersetzt wird – nur das Blut ihres Lebens wird nicht verzehrt!

3) Über den messianischen Vegetarismus Johannes des Täufers, der Essener und Johanneschristen vgl. Eisler, Orpheus S. 132 f.; Kieferndorf und Herzog Dr. Max von Sachsen, Vegetar. Warte 1921, S. 188; 1922, S. 1 ff., Eisler, ebenda S. 7, 2, 1.

4) Zeugnisse bei Kern, Orph. Fragm. p. 304 f. Gruppe in Roschers ML III, 1, c. 1103, § 45. Vgl. u. S. 76, 4.

5) „Ξένος· εἰ μὲν τοίνυν οἱ τρόφιμοι τοῦ Κρόνου, παρούσης αὐτοῖς οὕτω πολλῆς σχολῆς καὶ δυνάμεως πρὸς τὸ μὴ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ θηρίοις διὰ λόγων δύνασθαι συγγίγνεσθαι, κατεχρῶντο τούτοις σύμπασιν ἐπὶ φιλοσοφίαν, μετά τε θηρίων καὶ μετ' ἀλλήλων ὁμιλοῦντες, καὶ πυνθανόμενοι παρὰ πάσης φύσεως εἴ τινά τις ἰδίαν δύναμιν ἔχουσα ᾔσθετό τι διάφορον τῶν ἄλλων εἰς συναγυρμὸν φρονήσεως, εὔκριτον ὅτι τῶν νῦν οἱ τότε μυρίῳ πρὸς εὐδαιμονίαν διέφερον. εἰ δὲ ἐμπιμπλάμενοι σίτων ἄδην καὶ

Mitunterredner ausdrücklich, daß die urmenschlichen Schützlinge des Kronos in jenem saturnischen Zeitalter sich nicht nur untereinander, sondern auch mit den damals durchaus zahmen, des gegenseitigen Kampfes und Fraßes unkundigen Tieren in Worten unterhalten, dadurch eine ungewöhnliche Naturerkenntnis gewinnen und ἐπὶ φιλοσοφίαν bzw. εἰς συναγυρμὸν φρονήσεως verwerten konnten.[1]) Dieses Märchenmotiv der seither verlorenen Kenntnis der Tiersprachen[2]) — sehr beachtenswert im Hinblick auf die oben S. 26 erwähnten Heiligenlegenden von der Verkündung des Evangeliums an die Tiere und des ganz ernstlich bei Clemens von Alexandria (Strom. V 13) erörterten Xenokrateischen Gedankens, daß auch die Tiere nicht ganz von der Erkenntnis der Gottheit ausgeschlossen seien — findet sich nun in dem altchristlichen Loblied des Damasus und Hieronymus[3]) auf den Christus,

„*qui varias uno iunxit sub carmine*[4]) *linguas*
Ut pecudes volucresque Deum cognoscere possint.“

4. Die gezähmten Wildtiere auf die Völker der Welt gedeutet.

Selbstverständlich fehlt es nicht an Beweisen dafür, daß diese Wunderhoffnung auf eine Zähmung der Bestien im „Zukunftsstaat“ von nüchterner Veranlagten als leerer Traum gewertet wurde. So legt das zur Makkabäerzeit geschriebene Buch der Jubiläen (57, 20ff.) — bezeichnenderweise dem wilden Jäger Esau — eine bildhafte Kennzeichnung des St. Nimmerleinstages in den Mund, in der diese Zeit des großen Niemals bezeichnet wird als der Tag „wenn das Schwein seine Haut ändert und seine Borsten zart macht wie Wolle[5])

ποτῶν διελέγοντο πρὸς ἀλλήλους καὶ τὰ θηρία μύθους οἷα δὴ καὶ τὰ νῦν περὶ αὐτῶν λέγονται (Theorie der Tierfabel!), καὶ τοῦτο, ὥς γε κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν ἀποφήνασθαι, καὶ μάλ᾽ εὔκριτον . . .“

1) Nach Porphyrios, vit. Pyth. c. 23ff. haben auch in geschichtlicher Zeit einige begnadete Menschen, darunter Pythagoras, die Tiersprache verstanden (vgl. de abst. III c. 26). Auch nach indischer Lehre (Patañjali Yoga 3, 17, Deussen, Allg. Gesch. d. Philos.[2] I, 3, S. 530) erreicht der vollendete *Yogi* (= πνευματικός) „*sarvabhûtā-rutajñânam*“ „das Verständnis der Stimmen aller Tiere“.

2) Weitere Stellen bei Th. Bergk, Opusc. II, S. 552, 560; Gerhard, Phoinix von Kolophon, Leipzig 1909, S. 49, 5.

3) Herausgeg. von de Rossi, Bull. arch. crist. 4, 5, p. 29ff., 1887.

4) Gemeint das oben S. 18, 5 erwähnte „neue Lied“ von Ps. 149, 1, die Frohbotschaft vom hereingebrochenen Gottesreich.

5) Vgl. Jerem. 13, 23: „wandelt ein Mohr seine Haut und ein Panther sein Fell? dann könntet auch ihr Gutes tun, gewöhnt an Böses . .“ Dazu Aristophanes, Pax 1075f.: „οὐ γάρ πω τοῦτ᾽ ἐστὶ φίλον μακάρεσσι θεοῖσιν, φυλόπιδος λῆξαι, πρίν κεν λύκος ποτ᾽ ἂν οἶν ὑμεναιοῖ . .“; Pindar, Ol. XI, 19.

und wenn es auf seinem Kopf Hörner sprossen läßt wie die des Hirsches... Und wenn die Wölfe Frieden mit den Lämmern machen, daß sie sie nicht fressen und daß sie ihm kein Leid antun... und wenn der Löwe der Freund des Stieres wird und sich mit ihm in ein Joch spannen läßt (vgl. u. S. 129, 1) und mit ihm pflügt, dann werde ich (Esau-Edom) mit dir (Jakob-Israel) Frieden machen!"

Wie diese Schule die fraglichen Weissagungen auffaßte, ist leicht zu erkennen: an allen angeführten Stellen einschließlich der skeptisch ablehnenden, antimessianischen Rede des „Esau" im Jubiläenbuche ist der Friede zwischen Mensch und Gewild in eine Parallele mit dem Frieden zwischen den Völkern gestellt: bei Hosea 2, 20 steht neben der „Verfügung" gegen die Bestien die Vertilgung der Kriegswaffen und des Kampfes überhaupt, bei Jesaias 11 schließt sich an die Schilderung des befriedeten Tierreichs vv. 5—9 in den Zeilen 19—14 die Weissagung an, daß die Heidenvölker dem Sprößling Isais, dem wiedergeborenen David, Zuzug leisten werden, daß unter seinem Panier die Versprengten von Israel und Juda sich sammeln, und Frieden bestehen wird zwischen den Südstämmen Judäas und den Nordstämmen Ephraims, und ein geeintes neues Davidreich, herrschend über Edom, Ammon und Moab.

Vollends an der angeführten Ezechielstelle (c. 34) aber sind offenbar die „wilden Tiere des Feldes" vom Propheten selbst nicht minder allegorisch gemeint als die „Schafe" und „Böcke" der Herde der jetzigen schlechten und des kommenden „guten Hirten": wenn es v. 18 heißt: „wahrlich, weil meine Schafe zur Beute wurden und meine Schafe allem Getier des Feldes zur Speise dienten, weil kein Hirte da war" und ferner v. 22: „ich will nun meinen Schafen helfen, daß sie nicht zur Beute werden, und richten zwischen den einzelnen Schafen . . ." v. 25; „und ich werde die reißenden Tiere aus dem Lande wegschaffen . .", v. 28: „sie sollen fortan nicht mehr eine Beute für die Völker sein, und nicht soll das Getier der Erde sie fressen", so liegt es auf der Hand, daß „das Getier der Erde", „das Wild des Feldes" ebenso allegorisch-menschlich[1]) zu verstehen ist wie die stößigen Böcke und Widder, die fetten und magern Schafe. Wenn mit diesen die übermütigen Großen des Landes und die Reichen im Gegensatz zu den Schwachen und Armen gemeint sind, dann muß auch in v. 28 der *parallelismus identitatis* vorliegen und mit dem „Getier der Erde" dasselbe gemeint sein wie mit den „Völkern" bzw.

1) In v. 31 ist eine Glosse *zon 'adam* Schaf-Mensch, d. h. „ein Mensch wie ein Schaf" (vgl. Genes. 16, 12 *pere' adam* „ein Mensch wie ein Wildesel") eingefügt.

„Heiden (*gojim*) der Welt", zu deren Beute die „Schafe" Gottes werden.

Dasselbe Bild scheint vorzuliegen, wenn beim Trito-Jesaias 56, 9 gegen die von den „Hirten" schlecht behütete Herde Israel „alle Tiere des Feldes", „alle Tiere des Waldes" zum Fraße herbeigerufen werden[1]), wenn bei Jeremias 12, 9 Gott sein Eigentum, seinen „Weinberg" — Jerusalem — den „Vögeln allen und allen Tieren des Feldes" zur Weide preisgibt, wenn bei Isaias 18, 5f. „vor der Lese, wenn die Blüte vorüber ist und die Blume zur reifenden Traube wird, die Rebe mit Winzermessern abgeschnitten, die Ranken zerknickt und insgesamt den Raubvögeln der Berge, den Tieren der Erde preisgegeben werden, so daß die Raubvögel schmausend darin übersommern, die Raubtiere überwintern werden"; wenn es im Ps. 80, 9ff. heißt, daß Gott den „aus Ägypten ausgehobenen, im heiligen Lande eingepflanzten Weinstock" (Israel) nach der Niederreißung seiner Mauerumhegung dem „Eber aus dem Walde" und „allem Getier des Feldes" zum Abweiden preisgibt.[2])

Einer derartigen Bildersprache, die der heutige Leser aus dem geläufigen heraldisch-emblematischen Vorstellungskreis vom „britischen Löwen", vom „gallischen Hahn", vom „preußischen Adler", vom „rus-

1) Jerem. 15, 3: „ich beordere wider sie die Hunde zum Fortschleifen, die Vögel unter dem Himmel und die Tiere der Erde zum Fressen und zum Vertilgen" kann dagegen wörtlich gemeint sein. Dasselbe gilt von Jerem. 5, 6: „Gerade sie hatten allesamt das Joch zerbrochen, die Bande zerrissen. Darum zermalmt sie der Löwe aus dem Walde, überwältigt sie der Wolf der Steppe, lauert der Parder an ihren Städten, so daß, wer herauskommt, zerrissen wird", obwohl Chrysostom. in c. II Genes. hom. XII Migne PG 53, 102 hier eine allegorische Bezeichnung für Übeltäter voraussetzt, die λέοντες καὶ παρδάλεις διὰ τὸ ἁρπακτικὸν καὶ πλεονεκτικόν genannt wurden (vgl. dazu u. S. 77, 6), mit Hinweis auf den folgenden v. 8, wo die Ehebrecher vom Propheten mit brünstigen Hengsten verglichen werden. Es ist die Stelle, aus der Dante die prachtvolle Tiersymbolik der Leidenschaften im ersten Gesang des Purgatoriums geschöpft hat (s. u. S. 79, 9).

2) Merkwürdigerweise ist bisher nicht bemerkt worden, daß diese Stelle in der altchristlichen Kunst sehr gern bildlich wiedergegeben wurde: so fand sich 1894 in einer Grabkammer nahe bei der École Biblique in Jerusalem ein Mosaik mit armenischer Inschrift, darstellend die aus einer Vase herauswachsende und eben durch dieses — in der altchristlichen Dekoration so beliebte — Motiv als der „aus Ägypten ausgehobene Weinstock", als der „Setzling" und „Schößling" von Ps. 79, 16 kenntlich gemachte Weinrebe, die von Hühnern, Flamingos, Tauben, Straußen, Reihern und Adlern abgeweidet wird. Dasselbe Motiv auf dem Paviment der Basilika von Tyrus; Revue Biblique 1893, 241 (vgl. u. S. 200); Fresko im Haus des Pammachius, Kaufmann, Hdb. S. 239 fig. 83 (oberer Streifen), mit besonderer Betonung des Rankenabschneidens mit Winzermessern nach Isaias 18, 5f. Ein koptischer Fries von Ahnas im Museum von Kairo (6.—7. Jhdt.), Weinranke von Tieren benagt, Kaufmann, Hdb. d. altchr. Arch. S. 527 Nr. 3 oben rechts fig. 214. Romanischer Türsturz lombardischer Herkunft (Rosazzo) mit der gleichen Darstellung (12. Jhdt.) am Portal der Kirche von Millstatt, Kunsttopogr. von Kärnten, Wien 1889, S. 225 fig. 241.

sischen Bären“ oder der „römischen Wölfin“ heraus zu verstehen imstande gewesen wäre, hat auch im orientalischen Altertum eine breite Grundlage volkstümlicher Gleichnisse u. dgl. nicht gefehlt. Sie ist vor allem nicht ohne genügende Anknüpfung im alttestamentlichen Schrifttum selbst: zunächst fordert die altüberlieferte Teilung (Ruth 4, 11) der Zwölfstämme Israels in Leah- und Rachelstämme, hebräisch *bənē le'ah* — von Paul Haupt[1]) in richtiger soziologischer Einsicht mit dem amerikanischen Ausdruck '*cow-boys*' verglichen — und *bənē rāchēl*, d. h. „Kuhleute“ und „Mutterschafleute“ —, wir würden sagen Groß- und Kleinviehzüchter[2]), arabisch *Ma'aze* und *Baqara*[3]), „Geiß“- bzw. „Kuh“leute — in wörtlicher Auffassung aber *bənē le'ah* = „Söhne der Kuh“, „Farren“, *bənē rāchel* „Söhne des Mutterschafes“ = „Lämmer“[4]) — zweifellos derartige Vergleiche feindlicher und räuberischer Stämme mit Raubtieren und wilden Bestien geradezu heraus. So heißt es Ezechiel 31, 2 b von Ägypten „der Jungleu unter den Völkern, der Drachen (*tanin*) im Meer“[5]); Ps. 68, 31: „Bedrohe das Tier des Schilfröhrichts“ (wieder Ägypten!), „die Schar der Stiere“ (*'abirim* = Babylon) „unter den Kälbern der Völker (*'eglē 'amim*)[6]), zerstreue die Völker, die Kriege lieben.“

Üppige Weinranken belebt von Löwen, Hirschen, Pfauen umrahmen die Bildstreifen der Maximinians-Kathedra von Ravenna, Kaufmann a. a. O. 542. Wulff, Altchr. Kunst S. 190 Abb. 191. Ein ganz ähnliches Mosaik wie das o. genannte von Jerusalem ist kürzlich in Shellal bei Gaza gefunden worden: Anc. Égypt. 1922, p. 97; S. Reinach RPGR 365, 2. Auch die Tiere des o. S. 29, 5 erwähnten Adamfrieses in der armenischen Kirche von Akhthamar weiden an der Weintraube. Hier ist aber offenbar der Weinstock als „Baum des Lebens“ (u. S. 47, 7) im Paradies gemeint.

1) ZATW XXIX, (1909) 284.

2) W. Robertson Smiths totemistische Erklärung der beiden Stammnamen, an der ich noch in 'Orpheus the Fisher' p. 61 f. festhielt, kann hier als unsicher beiseite bleiben. S. aber E. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken, Warburg-Studien, Leipzig 1922, S. 17 ff.

3) Zu *Baqara* = „Kuh“ hat H. Bauer ZDMG 1913, 344 „*Rebeqah*“ als metathetische Form erwiesen. Vgl. assyr. *lachru* = Schaf zum gleichbedeutenden hebr. *rāchel*. Somit sind auch die *bənē Rebəqā*, die Jakobs- und Esaustämme, ursprünglich als *Baqara*-leute, Großviehzüchter gedacht.

4) Israel als Lämmer bezeichnet Jerem. 23, 1; Ezech. 34, 2; Ps. 23, 1; 100, 3; Psalm. Salom. 8, 28; Joh. 10, 1 ff.

5) Auf dem spätägyptischen Tierkreis von Dendera ist der Löwe geradezu auf der Hydra stehend dargestellt, was auffällig zu der Verbindung „Junglöwe“ und „Drachen“ *(tanin)* bei Ezechiel 31, 2 paßt. Nach Schol. Arat. v. 443 (Boll, Sphaera 175) heißen die Sterne der Hydra „bei den Ägyptern“, d. h. bei Petosiris-Nechepso „der Nil“. Auch das stimmt also genau.

6) Zu den „Stieren“ und „Kälbern der Völker“ hat eine in den Text geratene Glosse תרפים = „Götzen“ hinzugefügt, das ב vor diesem Wort ist Dittographie, die nächsten zwei Worte gehören zu *šai* in v. 30 „Geschenke von Bruchsilber“. Vgl. den ταῦρος als Astraltier von Babylon bei Paulus von Alexandrien u. S. 37, Z. 3 f.

Andrerseits ist die Bezeichnung der „Völker der Erde" mit den verschiedenen Tiernamen[1]) — abgesehen von verstreuten alttestamentlichen Anspielungen, Gen. 16, 12 „Ismael ein Mensch wie ein Wildesel", Ägypten das „Tier des Schilfröhrichts" (*chajjat qanê* Ps. 68, 31) und „Krokodil" — ein Bestandstück einer ganz bestimmten astralmystischen Lehre, der sog. „astrologischen Chorographie", d. h. der Zuordnung der einzelnen Länder zu bestimmten Zeichen des „Tierkreises" bzw. zu bestimmten Tierbildern der sog. δωδεκάωρος, des durch zwölf verschiedene Tierbilder bezeichneten Zwölfstunden-, Zwölfmonate-, bzw. Zwölfjahreskreises.[2]) Ein Beispiel eines solchen Länder- bzw. Völkertierkreises, bei dem der „Löwenanteil" Ioniens — der Löwe ist das Wappentier von Milet[3]) — auf die Volkszugehörigkeit des Urhebers, der beschränkte Gesichtskreis auf das hohe Alter der Zusammenstellung deutet, hat Boll[4]) aus dem Vaticanus graecus 1046 fol. 28, 2 herausgegeben und mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Ἀστρολογούμενα des Nechepso-Petosiris zurückgeführt:

Πρόσωπα ὡρῶν κλίματος ἑκάστου.

Περσίς . . .	αἴλουρος	Λιβύη . . .	τράγος
Βαβυλών . .	κύων	Ἰταλία . .	ταῦρος
Καππαδοκία .	ὄφις	Κρήτη . .	ἱέραξ
Ἀρμενία . .	κάνθαρος	Συρία . .	πίθηκος
Ἀσία . . .	ὄνος	Αἴγυπτος .	ἶβις
Ἰωνία . . .	λέων	Ἰνδία . . .	κροκόδειλος.[5])

1) In den neuen Boghazköj-Texten werden die Luvier-Lykier ideographisch „Wolfsleute" geschrieben, daneben kommen „Bocksleute" (KBo IV, 10, 33) und „Löwenleute" (KBo II, 8; III, 11, 23, 26) vor (Ungnad, Z. Assyr. NF 1, 1923, S. 2—6). Wenn man dazu an die lydischen Μερμνάδες oder „Falken"leute, an die Καππαδοκία, keilschr. *Katpaduka* = „Land der schönen Pferde" (iranisch), (Ruge in Pauly-Wiss. RE X, 1911, 61) oder (Brunnhofer, Bezz. Beitr. XXVI, 1900, 75) = *kathwatoká* = „Maultierzucht" denkt, so scheint es, als ob die Sitte in Kleinasien (u. S. 42, 1 über den Froschmäusekrieg — „Myser" gegen Leleger [λάλαγες Hesych] —) sehr beliebt gewesen wäre.

2) Boll, Sphaera cap. XII: Der ostasiatische Tiercyklus im Hellenismus; T'oung Paô, Archives d'Asie Orientale, Serie II, XIII 1912, p. 690—718. Ed. Chavannes, Le cycle turc des douze animaux, ebenda 1916. Bork, Neue Tierkreise, MVAG 1913, 3; Orient. Archiv III. B., S. 1 ff., Anthropos 1914, S. 66—80, 1916, 268; Röck, MVAG 1916, S. 274; Memnon VI, p. 152 f. Gräbner, Zeitschrift für Ethnologie 1920/1, 1, S. 21 ff. Diese δωδεκάωρος verdient den Namen „Tierkreis" weit mehr als die nur zum Teil theriomorphen Ekliptikalsternbilder.

3) Bouché-Leclercq, Astrol. Grecque p. 346 n. 1.

4) Sphaera S. 296, Leipzig 1903.

5) Die Auswahl der unverkennbar ägyptischen Tiere (Katze, Ibis, Krokodil, Affe, Mistkäfer, vgl. Boll, Sphaera 322 f.) geht auf einen ägyptischen Zwölfgötterkreis zurück (die Katze ist das Tier der Bašt, der Hund stellt Anubis, die Schlange die ΑΔΩ von Buto, der Pillendreherkäfer den Chepre, der (Wild)esel den Seth, der Löwe die Zwil-

Bei Paulus von Alexandria (4. Jhdt.)[1]) finden sich die Länder in gleicher Ordnung den nur teilweise tierischen Zodiakalzeichen zugeordnet, und zwar der Widder Persien, der Stier — genau wie in Ps. 68, 31 — Babylon, der Krebs Armenien, der Löwe (Klein-)Asien, der Skorpion Italien, der Steinbock Syrien, die Fische Indien.

F. G. Burkitt[2]) hat schon 1909 gezeigt, daß diese Symbolik in dem Gesicht vom Kampf des Widders und des Bockes im Buch Daniel c. 8 zugrunde liegt, wo es 8, 20 ausdrücklich heißt, der κριός sei der βασιλεὺς Μήδων καὶ Περσῶν, ὁ τράγος τῶν αἰγῶν βασιλεὺς Ἑλλήνων[3]), daß also die jüdische Apokalyptik von Anfang an diese Astraltiersymbolik für die Ausmalung der als Himmelsschau aufgefaßten ekstatischen Vision des Propheten benützt.[4])

Ebenso sind auf eine besondere jüdische astrologisch-ethnographische Dodekaoros bzw. Enneakaidekaoros[5]) die rabbinischen Aufzählungen der zwölf bzw. neunzehn Tiere[6]) zurückzuführen, die den

---

linge, Show und Tafnut, der Bock den Bocksgott von Μένδης (Roschers ML s. v Mendes), der Stier den Montu, der Falke den Horus, der Affe den pavianköpfigen Thot, der Ibis denselben Gott in Vogelgestalt, das Krokodil den Souchos (*Sbq*) dar. Daß Syrien als Affe erscheint, ist eine deutliche Spitze gegen die Seleuciden, die hier als Nachäffer der Ptolemäer bekämpft werden, und datiert den Text.

1) Boll a. a. O. S. 297. Zwölf Königreiche den 12 Monaten zugeordnet, babyl. Finsternisliste, Weidner, Riv. Stud. Or. 9, 271.

2) Bei Cumont, *Géographie astrologique,* Klio 9, 1909, 273. Vgl. Boll, Aus der Offenb. Joh., S. 46, Leipzig 1914.

3) Vgl. Hermipp bei Bouché-Leclercq, Astr. Gr. p. 346 über Syrien und Thrakien als Bereich des Steinbocks zu diesem Symbol der makedonischen Seleuciden.

4) Auch die vier Tiere in der vorangehenden Vision von den vier Weltreichen (o. S. 30, 3), Löwe, Bär, Panther, Adler — der verderbte Text nach Esra, 12, 10, Asc. Mos. 10, 8 durch einfache Vers-Umstellung heilbar — lassen sich astrologisch erklären.

5) Über die den Dodekaeteriden analogen, auf den 19jährigen Lunisolarzyklus bezüglichen Enneakaidekaeteriden vgl. Tzetzes, Chil. XII 30; Giesecke, Rhein. Mus. N. F. VIII 105_3, 103; J. Heeg, Orph. ἔργα καὶ ἡμέραι S. 191.

6) Wünsche a. a. O. S. 13 (Targum šeni, ed. Lagarde, Hagiographa chald. p. 227 ff.): „Auf der ersten Stufe lag ein goldener" (d. h. astraler) „Löwe, ihm gegenüber ein goldener Stier, auf der zweiten . . ein . . Wolf . . ein Lamm; . . dritten . . Adler und . . Spitzmaus; vierten . . Parder . . Pfau . . fünften . . Katze . . Hahn . . sechsten . . Sperber und Taube . . So werden einst alle Nationen und Sprachen sich in die Gewalt des Königs vom Hause Israel überliefern." Durch diesen Schlußsatz sind ausdrücklich die wie bei Isaias 11 in zahme und wilde unterteilten Tiere als Sinnbilder der Länder und Völker des Erdkreises gekennzeichnet. Ebenda S. 23 (Kol Bo § 119): Stier-Löwe; Wolf-Lamm; Parder-Zicklein; Bär-Gazelle; Adler-Sperling; Strauß-Schlange. S. 29 (Cod. 222 hebr. Münchener Staatsbibl. ed. Jellinek, Beth-ha-Midraš V 34 ff.) sind neunzehn „Tiere", genauer gesagt „Lebewesen" (ζῷα hebr. *ḥajjoth*) aufgezählt: Ochs-Löwe; Widder-Panther; Lamm-Wolf; Gazelle-Bär; Esel-Elefant; Wildstier (*re'em*) -Greif; Mensch-Dämon; זיז-Vogel (Ps. 50, 11) -Adler; Taube-Habicht; Schlange auf Pfahl (κηρύκιον!). Eine Reihe von 22 Tieren und 6 andern Zeichen der 28 Mondstationen aus einem Londoner Papyrus 121 bei Reitzenstein, Poimandres 263. 28 chinesische Mondstationentiere Ed. Chavannes, T'oung Paô 1906, S. 106 f. Der Mondlauf durch diese 28 Tiere hindurch gleicht sich mit dem

die Weltherrschaft bedeutenden Thron Salomonis tragen bzw. seine Stufen bilden[1]), ähnlich wie als Stützen ägyptischer Königsthrone[2]) Darstellungen der „neun Bogen", d. h. neun Barbarenvölker auftreten und der Thron des Darius in Naksch-i-Rostem (ed. Sarre-Andreas) getragen wird von den Darstellungen der dreißig dem Perserreich unterworfenen Völkerschaften.[3])

Diese Astralgeographie bzw. -ethnographie läßt sich in ihren Grundlagen mit Gewißheit auf altorientalische Überlieferungen zurück verfolgen: altbabylonische Keilschrifttafeln, wie z. B. der von Jastrow[4]) gewürdigte Ominatext II Rawl. pl. 49 Nr. 1 teilen jedem der zwölf Monate — somit auch dem betreffenden Zodiakalzeichen[5]) — und jeder der Nachtwachen[6]), somit auch den betreffenden Doppelstunden der Nacht, ja jedem Tag des Monats[7]), somit den betreffenden Mondstationen[8]) je ein Land zu, um die in den betreffenden Zeitabschnitten anfallenden Omina geographisch-politisch auswerten zu können. Z. B.:

Monat Airu	Elam
Monat Sivan	Amurru oder Insel Tilmun[9])
Monat Du'uzu	Šubari oder Gutium
Monat Ab	Akkad, Tupliaš, Ḫatti usw.

Sonnenlauf durch die Dodekaoros einmal alle 19 Jahre aus (sog. metonischer Zyklus). Bezeichnet man analog wie mit den Dodekaorostieren je ein Jahr einer 12jährigen (Jupiterumlaufs-) Periode, je ein Jahr eines Lunisolarzyklus, so braucht man dazu eine Reihe von 19 Tieren. Vgl. die Liste von 19 Totems der Zuñi nach Cushing bei E. Cassirer, Begriffsform im myth. Denken, Leipzig 1922, S. 58. Zu der Aufzählung von „Mensch" und „Dämon" (*šed*) unter den Tieren sind die Darstellungen von Kentauren, Faunen, Panen unter den Orpheustieren (u. S. 299) und die Erwähnung von ἄνθρωπος, ταῦρος, λέων unter den μύρια ζῷα um den Zaubersänger Ps. Lucian, de astrologia 10 zu vergleichen.

1) Hierüber hoffe ich anderswo ausführlich handeln zu können; einstweilen A. Wünsche, Salomons Thron und Hippodrom, Ex Oriente Lux II 1906 Heft 3.

2) Erman-Ranke, Ägypten² S. 67 und Abb. 20 S. 68, Tübingen 1923.

3) Vgl. hierzu Ps. 110, die Verheißung an Israel: „setze dich zu meiner Rechten, bis ich dir deine Feinde hinlege als Schemel für deine Füße".

4) Relig. Babyl. II, Gießen 1912. 505, 1. Vgl. Aspects of religious belief and practice in Babylonia, New-York 1911, 217ff., 234ff. E. Cassirer, a. o. S. 35, 2, a. O. S. 28, 1ff.

5) So wird *Amurru* — das Amoriterland — dem Widdergestirn KU-MAL zugewiesen (Jastrow, a. a. O. 506, 5 nach Thompson, Reports Nr. 101 rev. 4), was trefflich zu der späteren Symbolisierung der in Amurru niedergelassenen Hebräer durch das Schaf paßt.

6) 1. Wache = Akkad, 2. Wache = Amurru, 3. Wache = Elam. Jastrow a. a. O. S. 506, 1. 7) 14. Tag Elam, 13. 15. 18. Akkad, 16. Subarti, 19. Amurru.

8) 18 „Sterne, die in der Bahn des Mondes stehen", Brit. Mus. 86378 Rs. 33—37. Kugler, Sternk. und Sterndienst, Ergänz. z. 1. und 2. Buch I. Teil, Münster 1913 S. 70f.

9) Eine Gleichung, die merkwürdig übereinstimmt mit der herodoteischen Überlieferung, daß die Phöniker von Tyros (Tylos) am persischen Golf in ihre jetzigen Wohnsitze eingewandert seien!

Hierzu kommt noch das sog. Astrolab Pinches, ein Verzeichnis von je zwölf den drei großen Reichen Akkad, Amurru und Elam zugeordneten Gestirnen.[1]) Ebenso wurden in Ägypten[2]) die zu einem großen Teil tiergestaltigen Götter der einzelnen Landesgaue oder alten Teilfürstentümer in astrologische Beziehung zu den zwölf Tierkreiszeichen gebracht.

Unter diesen Umständen wird man sich nicht wundern, auch im alttestamentlichen Schrifttum diese astrologische Ethnographie bis in die ältesten Schichten zurückverfolgen zu können. Noch die byzantinischen Bibelausleger wußten, daß man die zwölf Stämme Israels, die zwölf Jakobssöhne mit der Dodekaoros, dem Zwölfstundentierkreis zusammengestellt hatte.[3]) Das geht auf den sog. Jakobssegen Gen. 49 zurück, wo Tiervergleiche für die einzelnen Stämme[4]) – Löwe, Eselsfüllen, Eselin, Esel, Schlange, Viper, Hirschkuh, Sohn der Kühe, Wolf, Lamm — auftreten und die astrale Bedeutung dieser Symbolik längst vermutet worden ist.[5])

Der Zahl der zwölf Stämme Israels entsprechend nimmt der deuteronomische „Mosessegen“ zwölf Fremdvölker[6]) an, die den *orbis ter-*

---

1) Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel, Erg. z. 1. und 2. Buch, II. Teil, Münster i. W. 1914 S. 202f..

2) G. Daressy, l'Égypte céleste, Bull. de l'Institut Français d'Archéol. Orient. t. XII. Vgl. dazu den hermetischen „Sermo perfectus“ (τέλειος λόγος des Asklepios c. 24 unten und die hermetische Κόρη Κόσμου § 46—48). Oben S. 8 die Zuteilung der 36 Gaue Ägyptens an die 36 Dekane des Tierkreises.

3) Romanos, Lied vom keuschen Josef, v. 808—810:

„Ἀνέτειλε ἤδη μοι ἡμέρα ἡ ἔχουσα
ὡρῶν δωδεκάωρον λογικῇ τῶν ἐμῶν τέκνων
τὸ ἰσάριθμον καὶ ἰσόφωτον φῶς.“

4) Vgl. F. Bork, MVAG, 1913, 3, S. 42ff. über zwölf tierbezeichnete Clans bei den amerikanischen Sunji-Indianern (Neumexiko), die der Verf. mit der Dodekaoros zusammen bringt. Hier sind die Tierbezeichnungen zweifellos totemistisch.

5) S. vorläufig Eisler (n. Fr. Hommel) in „Weltenmantel und Himmelszelt“ S. 266ff. Zu dem dort S. 265, 2 angeführten, vgl. neuerlich bei Mingana, some early Judeo Christ. documents in the John Rylands Library Syriac texts, London 1917 p. 32: syr. Dodekaeteris, dazu ein Zitat aus dem pseudonymen Asaph b. Berechja *ha-jarḥoni* (= der Astrolog; über diesen Jewish Encycl. II 162; Zitate seit 950 n. Chr.) mit Gleichungen zwischen den zwölf Tierkreiszeichen und den zwölf Patriarchen. Das Zitat wird aus dem Midraš Refuoth, dem sog. Sefer Asaph stammen, der eine Abhandlung über die 12 Monate des persischen Kalenders enthält. Dazu würde sowohl das System der 12 Tierkreiszeichen und der 12 Patriarchen, wie die vorangehende Liste der griechischen Zwölfgötter der einzelnen ζῴδια passen.

6) Als man später Listen von siebzig (oder 72) Völkern aufstellte, deuteten die babylonischen und palästinensischen Exegeten (*Sotah* 36b, *Sukkah* 55b) die Stelle nicht von den zwölf Stämmen, sondern von den „70 Seelen“ (Gen. 46, 27, Deut. 10, 22, Exod. 1, 5), mit denen Israel in Ägypten einzog, wobei Deut. 10, 22 „mit 70 Seelen zogen deine Väter nach Ägypten, jetzt läßt dich Jahwe an Zahl den Sternen des Himmels gleichen“, mit dem Glauben der Alten an 72 Sternbilder des Himmels (Plin. n. h. II, 110) zu vergleichen ist.

rarum rund um Palästina bewohnen: (5. Mos. 32, 8) „als der Höchste den Völkern Erbbesitz verlieh, als er die Menschenkinder zerstreute, setzte er die Gebiete der Völker fest nach der Zahl der Söhne Israels“. Der Grieche[1]) sowohl als auch der Lateiner[2]) las aber in seiner Vorlage nicht *benē (Isra)'el*, sondern *benē'ēl* und verstand, daß die Gebiete der Nationen „nach der Zahl der Gottessöhne“, „nach der Zahl der Engel“ eingeteilt seien. Hieraus ergab sich im Zusammenhalt mit Deut. 4, 20: . . μὴ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν . . καὶ τοὺς ἀστέρας . . πλανηθεὶς προσκυνήσῃς αὐτοῖς καὶ λατρεύσῃς αὐτοῖς, ἃ ἀπένειμε Κύριος ὁ θεός σου αὐτὰ πᾶσι τοῖς ἔθνεσι τοῖς ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ die Schlußfolgerung, daß Gott das Himmelsheer den Heidenvölkern zur Verehrung zugewiesen[3]) und jedes Fremdvolk unter einen besonderen Sternengelfürsten[4]) gestellt habe. Wie die Visionen bei Daniel 7 und 8 deutlich zeigen, sind diese Engelpatrone der Völker mit bestimmten Sternbildern des Tierkreises, besonders Zodiakal- oder Dodekaorostieren gleichgesetzt worden, die gewissermaßen die Astralwappen- oder Standartentiere dieser Heidenvölker darstellen.

Unter diesen Umständen ist es nicht auffällig, daß sich im äthiopischen Henochbuch (85—90) eine ursprünglich wohl selbständig überlieferte kleine Apokalypse erhalten hat, die sich als eine seltsame tierfabelartige Travestie der ganzen biblischen Weltgeschichte darstellt, in der Israel als eine Schafherde erscheint, die in der Schrift als Vorfahren Israels aufgezählten Völker und Stammeseponymen aber als Farren, die außerhalb der Genealogie Israels stehenden, mit ihm bloß seitenverwandten heidnischen Völker endlich nach einer seltsam phantastischen Abstammungslehre[5]) als wilde Tiere und Vögel aller Arten dargestellt werden, und in die auch eine midraschartige Paraphrase der eben angeführten Ezechielweissagung von den schlimmen Hirten der Schafe (34, 2 ff.) hineinverflochten ist.

Die kleine Schrift ist deshalb, weil sie das messianische Reich in unmittelbarem Anschluß an das Auftreten des Johannes Hyrkanos hereinbrechen läßt, mit großer Wahrscheinlichkeit in die Zeit um 130 v. Chr. zu setzen[6]); deutlich ägyptisierende Züge[7]) machen alexan-

1) LXX: κατὰ ἀριθμὸν τῶν ἀγγέλων. 2) *„Ad numerum angelorum Dei . .“*

3) E. Bischoff, Babyl. Astr. i. Talm. u. Midraš, Leipzig 1907 S. 42.

4) *Gen. r.* c. 15 u. 78; *Makkoth* 12a; Pes. rabb. 151b; Pesiktha 150b; *Lev. r.* c. 29 (2); *Joma* 77a usw.

5) c. 89 v. 10: „Da fingen diese drei Farren an, wilde Tiere und Vögel zu erzeugen.“ Vgl. die babyl. Prodigientafeln „wenn ein Schaf einen Löwen wirft“ usw. Jastrow II 875 ff.

6) G. Beer, bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigraph. II, 230. Schürer, Gesch. d. jüd. V.[4] II, 278.

7) Henoch 85, 5f. schildert Adam und Eva als weißen Farren und weibliches Rind; Kain und Abel als schwarzes und rotes Rind: 85, 5 „Jenes schwarze Rind

drinische oder sonstwie jüdisch-ägyptische Herkunft wahrscheinlich. Gerade in Ägypten findet sich ja auch das früheste Beispiel einer

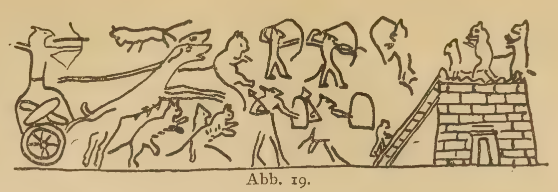


Abb. 19.

Tier-Travestie, und zwar in einem Londoner Papyrus aus der Zeit des neuen Reichs[1]), der — genau im Kompositionsschema der Darstellungen der Siegestaten des Pharao gegen seine Feinde[2]) — den Mäusekönig zeigt, wie er die Festung der Katzen erobert, wie das Heer der Katzen gegen das der Gänse kämpft, und — damit auch ein Gegen-



Abb. 20.

stieß das rote und verfolgte es auf der Erde, und allsogleich vermochte ich jenes rote nicht (mehr) zu sehen. Jenes schwarze Rind wuchs heran, und ein weibliches Rind kam zu ihm" (Kains Schwester Adah!) „und ich sah, wie viele Farren von ihm hervorgingen, die ihm glichen und folgten. 6: Jene erste Kuh aber entfernte sich aus dem Gesichts(kreis)e jenes Farren, um jenes rote Rind zu suchen, und als sie es nicht fand, erhob sie sogleich ein großes Wehgeschrei und suchte es." — Hierzu bemerkt G. Beer bei Kautzsch a. a. O. II, 89, Anm. 9 einfach: „Ein Midrasch." Es gibt aber keinen solchen Midrasch von Eva, die den erschlagenen Abel sucht, wohl aber ist sehr deutlich, wie hier ganz einfach die Darstellung der Eva als Kuh dazu geführt hat, den Mythus von der kuhgestaltigen, klagend den von seinem Zwillingsbruder ermordeten Osiris suchenden Isis in die Erzählung hinein zu verweben. Ferner werden c. 89, v. 13 die Ägypter als „Wölfe" bezeichnet. Da das keine Grundlage im alttestamentlichen Schrifttum hat und auch nicht aus der Astralchorographie bei Petosiris-Nechepso oder der des Paulus von Alexandria (o. S. 37, 1) stammt, muß man wohl annehmen, daß der Verfasser gewußt hat, daß die Heere der Ägypter mit der Standarte eines Schakalgottes, des *Wepwat*, des „Eröffners der Pfade" (Ed. Meyer, ZÄG XLI, 105) zu Felde zogen. Bei Paulus von Alexandria gehört Ägypten zum Zeichen des Wassermannes. Unter diesem aber steht das bei Firmicus Maternus (Boll, Sphaera 408) *lupus* genannte Sternbild des θηρίον. Astralgeographisch ist also die Gleichung Wolf-Ägypten mit dem Schema des Paulus-Alexandrinus gut zu vereinen. Schließlich wird 89, 1 ff. die Sintflutgeschichte in der Art erzählt, daß „ein weißer Farre" (Noe) sich die Arche zimmert und mit den andern Farren (seinen Söhnen) in dieser über die Wasser fährt. Das stimmt auffallend zu dem Bild des in einer Barke über die Weltflut fahrenden Mithrasstieres (Cumont, Textes et Monuments de Mithra I, p. 159 ff. Cumont-Gehrich, Mysterien d. Mithra[3], Leipzig 1923 S. 118, Taf. 2, Fig. 5). Diese Verquickung jüdischer, ägyptischer und mithräischer Motive würden auf dieselbe alexandrinisch-synkretistische Umwelt deuten, in der der die gleichen Merkmale auf heidnischem Untergrund aufweisende, von Dieterich als Mithrasliturgie herausgegebene Zauberpapyrus entstanden ist.

1) Erman, Ägypten, S. 686; Erman-Ranke, S. 620, Abb. 261; Abb. 181, 186, S. 429, 474. nach Olivier-Beauregard, La caricature Égyptienne, Paris 1894. O. Abb. 19—21.

2) Tiersymbolik für die Feinde des Pharao, der „in das Netz die unreinen Rin-

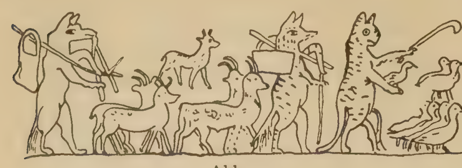


Abb. 21.

stück zu den „schlechten Hirten“ bei Ezechiel 34, 5. 8 und Henoch 89, 9 nicht fehlt — wie der Wolf die Ziegen und die Katze die Gänse mit Flöte und Hirtenstab auf die Weide treiben. In der Geschichte der Dichtung ist das zugehörige Gegenstück jenes Scherzepos, in dem — nach Suidas — der Karer Pigres aus Halikarnaß, der Bruder oder Sohn der Artemisia, die Ilias mit Benutzung alter Tierschwänke zu einem „Frosch-Mäusekrieg“ — βατραχομυομαχία[1]) — travestierte, dabei vielleicht auch ägyptischen Vorbildern folgend, die ja ein Karer während der für seine Landsleute althergebrachten Landsknechtdienstzeit in Ägypten leicht kennen lernen konnte. Natürlich wäre an sich auch der umgekehrte Weg denkbar, daß das, im Reineke Fuchs bis in die Neuzeit heraufreichende scherzhafte Tierepos aus der Heimat des Äsop und der „karischen“ Fabeln stammte[2]) und durch kleinasiatische Elemente — Chattier u. dgl. — den Ägyptern des neuen Reiches bekannt geworden wäre. Aber man wird doch vorziehen, ein solches Tierepos dort entstanden zu denken, wo seine ältesten Spuren wirklich nachweisbar sind, d. h. in dem Land der tiergestaltigen Gaugötter und der ernsten bzw. kultischen Scheinkämpfe[3]) zwischen den mit ihren Tierstandarten (o. S. 7, Anm. 5) und vielleicht in Tiermasken gegeneinander ausziehenden Nomen.

Jedenfalls ist die wesenhafte Verschiedenheit zwischen dieser schwankhaften Tierepik und den tiefernst gemeinten weltgeschichtlichen Visionen kämpfender, tiergestaltiger Völkergottheiten nicht zu übersehen. Erst das Aufkommen der eigentlichen „Tierkreise“ der Dodekaoros in der Astralchorographie und -ethnographie verleiht dem Motiv menschenartig gegeneinander kämpfender Tiere das prophetisch-visionäre Pathos einer am Himmel gesehenen Schicksalsschau vorbedeutender Kämpfe dämonischer Sternenmächte.

In der Tat ist wohl auch die kleine Tierapokalypse im Henoch — die G. Beer a. a. O. S. 289h „eine geschmacklose Alle-

der als die Feinde, die hellen Antilopen und die Steinböcke“ — d. h. die Tiere der Wüste! — einfängt auf einer von Brugsch, Äg. Zeitschr. 18, S. 12; A. Wiedemann, Arch. f. Rel. Wiss. XXII 1923/4 S. 74, 6 besprochenen Darstellung.

1) Vgl. die Einleitung zu Ludwichs Ausgabe der Batrachomyomachie, die in ihrer gegenwärtigen Gestalt sicher hellenistisch-alexandrinisch ist. Aber solche Dichtungen mögen — wie später der Reineke Fuchs — mehr als einmal zeitgemäß neu umgedichtet worden sein.

2) Vgl. o. S. 36, 1 über einheimische kleinasiatische Tiernamen von Völkern.

3) Herodot II, 63. Vgl. Erman-Ranke, S. 319, dabei besonders den dazugehörigen Umzug der vier Rinder- und vier Eselherden um die Stadt.

gorie“ nennt, statt der Entstehung und Bedeutung dieses eigentümlichen literarischen γένος, einer Art *mašal* oder αἶνος, die man als „weltgeschichtliches Fabelepos“ bezeichnen könnte, im prophetisch-apokalyptischen Schrifttum nachzugehen — auf diesem astralchorographischen Hintergrund zu verstehen. Dafür spricht zunächst, daß 88, 59 das altprophetische Gleichnis (Jerem. 12, 9, Ezech. 34, 5. 8, Is. 56, 9) von dem „schlechten Hirten“ überantworteten Israel so ausgestaltet wird, daß der „Herr der Schafe“ nach der Zerstörung Jerusalems seine Herde „70 Hirten“ anvertraut, in denen man längst[1]) die aus Deut. 32, 8 (o. S. 40) erschlossenen 70 Sternengel der 70 Völkerschaften des Erdkreises[2]) erkannt hat. Daß sie nacheinander „ein jeder zu seiner Stunde herrschen“, entspricht einerseits den bei Jeremias 25, 11 geweissagten siebzig Knechtschaftsjahren, andererseits aber der zugrunde liegenden Vorstellung, daß diese Siebzig die in einem himmlischen Jahreszyklus aufeinanderfolgenden Regenten sind, die den Halbdekaden oder Fünferwochen ebenso vorstehen, wie die hellenistisch-ägyptischen Dekane den aufeinanderfolgenden Dekaden eines 360-tägigen Rundjahres.

Den naheliegenden Rückschluß von dem Astralcharakter der „70 Hirten“ dieser Apokalypse auf die gleichartige Grundlage der Vorstellung von den die Völker der Erde darstellenden „Tieren“ bekräftigt vor allem deren Zahl: denn die Aufzählung der Tiere — Farren (85, 3—10), Elefanten, Kamele, Esel (86, 2)[3]), Löwen, Tiger,

1) G. Beer a. a. O. 2940; v. Hofmann, Schriftbeweis I, 422; Wellhausen, Skizzen VI, 1889, 176; Schürer [3] III, 198, [4] III, 276. Daselbst weitere Literatur.

2) R. Simeon b. Jochai, Pirquê di R. Eliezer c. 24; Targum Jonathan zu Gen. 38, 25, Die Zahl 70 ist dabei bekanntlich die Zahl der Fünferwochen (*ḫamuštu*) im abgerundeten Lunarjahr von 350 Tagen, ebenso wie die entsprechende Zahl 72 die Fünferwochen des Sonnenrundjahres von 360 Tagen darstellt, der dann die bei Plinius n. h. II, 10 angenommene Zahl von 72 Sternbildern der Himmelssphäre entspricht (vgl. o. S. 39, Anm. 6). Die fraglichen Sternengel der Völker sind folgerichtig tiergestaltig gedacht (vgl. o. S. 36f. und Talm. babl. Joma f. 77a der „Bären-Gott“ (Dobiel) als Schutzengel Mediens, natürlich mit Rücksicht auf die o. S. 37, 2 erörterte Danielvision, so daß das Bild der „Lämmer“herde unter solchen „Hirten“ ganz den oben abgebildeten, ägyptischen Scherzzeichnungen entspricht und eigentlich eine bloße Dublette zu dem Gleichnis der den „Löwen“, „Tigern“, „Hyänen“ usw. ausgelieferten „Lämmer“ darstellt.

3) Der Esel steht merkwürdigerweise zuerst 86, 4 neben „Kamel“ und „Elefant“ als Vertreter eines der Riesengeschlechter, die nach Genes. 6, 3f. aus den Ehen der gefallenen Engel mit den Menschenfrauen hervorgehen; dann wieder (89, 13) bedeuten die „Esel“ die Ismaeliter der Josefsgeschichte Gen. 37, 25. So gut an der zweiten Stelle die Nachkommen des „Wildesels Ismael“ (Gen. 16, 12) passen, so wenig scheinen sie sich an der ersten Stelle dem Zusammenhang zu fügen, denn es sind zwar Elefanten und Kamele Riesentiere, die „Riesen“ (Recken, gibborim) der Vorzeit vorstellen können, nicht aber der Esel. Die Worte sind nicht zu streichen; sie könnten zwar aus der folgenden Kolumne der Tieraufzählung 89, 10 irrtümlich in die vorige

Hunde, Wölfe, Hyänen, Wildschweine, Füchse, Kaninchen, Schweine, Falken, Geier, Weihen, Adler und Raben (89, 10), Schafe (89, 12f.) — ergibt einen Kreis von neunzehn Arten, gerade wie die Beschreibung der Tiere am Thron Salomonis in dem oben S. 37, Anm. 6 erwähnten Midrasch des Münchner hebräischen Kodex 222, die dort auf eine astrologische *Enneakaidekaeteris* zurückgeführt wurden, was umso beachtenswerter ist, als sonst in der apokalyptischen Literatur — z. B. Jubiläen 2, 15 — zweiundzwanzig Tiergattungen nach der Zahl der Alphabetbuchstaben[1]) angenommen werden.

In dieser sonach wohl tatsächlich astralchorographisch gemeinten weltgeschichtlichen Vision — in der die Lämmer Israels also dem κριός oder ἀρνίον zugeteilt und somit durch dieses königliche Tierkreiszeichen[2]) zur endlichen Weltherrschaft bestimmt erscheinen — werden sie nach den siegreichen Kämpfen der Richterzeit gegen „Hunde", „Füchse", „Wildschweine" (Midianiter oder Moabiter, Ammoniter, Philister, Edomiter 89, 43) zur Strafe ihrer Versündigungen (89, 55) von Gott auf eine Zeit den „Löwen" (Assyrern), „Tigern" (Chaldäern), „Wölfen" (Ägyptern), „Hyänen" (Äthiopiern), „Füchsen" (Syrern) preisgegeben und schließlich den Adlern (Makedoniens) und allen Raubvögeln in ihrem Gefolge überantwortet. Erst dann erbarmt sich „der

86, 4 herübergeraten sein, aber doch schwerlich auch nach 88, 2. An sich können natürlich „Esel" sowohl eines der Vorsintflutriesengeschlechter vertreten, wie auch eines der jüngeren, genau wie sowohl Adamiten, Kainiten und Sethiten als auch nachmals Abraham und Isaak durch „Farren" dargestellt wurden. Aber in diesem Fall müßte der Verfasser damit einen Sinn verbunden haben; ich habe schon daran gedacht, daß der Verfasser in Genes. 6, 4 statt *anše hašem* die „Leute (berühmten) Namens" *anšē hašammah* „Leute des Grauens" („Schreckensmenschen"), „Leute der Öde" („der Verwüstung") las und darunter irgendwelche den Ismaeliten d. h. seinen „Wildeseln" („Wüsteneseln") wesensverwandte Beduinen verstanden haben könnte. Wie immer sich das verhalten möge, die Zahl neunzehn der in der Tierapokalypse genannten Tierarten bleibt jedenfalls von dieser Schwierigkeit unberührt.

1) Vermutlich hat es eine jüdisch-alexandrinische Naturgeschichte (etwa in der Art des „Physiologus") gegeben, in der die Tiere in alphabetischer Ordnung aufgezählt waren — also eine Art Tierlexikon —, so daß man wortsystematisch logosophisch die 22 alphabetischen Gruppen von Tiernamen als die 22 Unterabteilungen des Tierreichs auffassen könnte. Vgl. o. S. 37, 6 die 22 Tiere in der Reihe der 28 Mondhäuser; 22 Tiere auch auf dem Orpheusmosaik von Palermo S. Reinach RPGR, 201, 2. Die 27 Tiere auf dem Orpheusmosaik von Henšir-Thina, S. Reinach RPGR werden sich auf das 27buchstabige sog. milesische Zahlenalphabet beziehen. Eine Reihe von Orpheusbildern (RPGR 200, 5 — Brotenne; 201, 1 — Pompei; 201, 7 — Ivonans; 201, 8 — Utica; 201, 9 — Cherchell) zeigt je zwölf Tiere, wobei vermutlich an die δωδεκάωρος gedacht ist.

2) Boll, Aus der Offenb. Joh. S. 44, 3: „*aries dux et principium signorum*". Nigid. fr. 89 Swoboda; τὸν κριὸν κεφαλὴν κόσμου Nechepso-Petosiris, Schol. Arat. v. 545; κέντρον κόσμοιο ... μεσόμφαλον ἄστρον Ὀλύμπου Nonn. Dionys. 38, 268. ἡγεμονικόν und βασιλικὸν ζῷον bei Valens, Rhetorios, Firmicus (Boll a. a. O.).

Herr der Schafe" (90, 18), schlägt die Erde mit seinem Zornesstab, so daß „alle Tiere und Vögel des Himmels" von jenen Schafen heruntergleiten und von der Erde verschlungen werden. Die sanften „Lämmer" erhalten ein himmlisches Wunderschwert, das sie befähigt, gegen alle „Tiere des Feldes" in den Kampf zu ziehen und sie in die Flucht zu schlagen, während „der Herr der Schafe" selbst über die „gefallenen Engel" und die dämonischen siebzig „bösen Hirten", d. h. die als Sternengel aufgefaßten Heidengötter Gericht hält und sie alle zusammen mit den abtrünnigen Verblendeten unter den Schafen in einen Feuerabgrund wirft.

Unter den Schafen selbst erwächst wiederum ein weißer Farre[1]) (90, 37) d. h. ein neuer Adam (cf. 85, 3), dem große Hörner sprossen — wie es Ps. 132, 17 heißt: „ich will David ein Horn sprossen lassen, eine Leuchte zurichten meinem Gesalbten" — d. h. ein stiergestaltig gedachter König[2]) mit der altorientalischen lunaren Hörnerkrone[3]), kurz gesagt: der Messias der Endzeit. Unter ihm begibt sich nun ein größtes, letztes Märchenwunder — als ob ein griechisches Verwandlungsmärchen aus den Ἑτεροιούμενα des Nikander von Kolophon (3. Jahrh. v. Chr.) oder den Metamorphosen des Ovid vorläge und nicht eine Apokalypse des jüdischen Schrifttums, dem sonst das Motiv der „Verwandlung" eines Lebewesens in ein anderes ganz fehlt — (90, 38): „alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchten den Messiasfarren und flehen ihn an, alle Zeit". Und daraufhin werden nun alle diese Wildtierarten — d. h. soviele ihrer sich an der Unterdrückung der „Schafe" Israels nicht unmittelbar beteiligt haben und daher der Höllenstrafe entgangen sind, wunderbar verwandelt[4]): alle werden weiße Farren[5]), zwar nicht „Schafe"[6]), d. h. echte Israeliten, aber doch φοβούμενοι τὸν θεόν, An-

1) Ein südslavisches Rätsel (W. Gundel, Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit, Bonn 1922, S. 28) beschreibt den Sternhimmel als „eine Hürde voll Schafe, unter ihnen ein weißer Ochse (Mond)".

2) Greßmann-Ranke, Texte und Bilder zum AT, II, S. 112 ebenda 229.

3) Vgl. den *Moses cornutus* der Vulgata Exod. 24, 29f., 35. Siegesstele Naramsins Jeremias ATAO[3], S. 185, Abb. 60.

4) Vgl. hierzu 1. Sam. 10, 6: „da wird der Geist Jahvehs über dich kommen, daß du dich in einen andern Menschen verwandeln wirst", eine Stelle, die man seltsamerweise versäumt hat, zum Verständnis des urchristlichen „von oben her wiedergeboren werden" heranzuziehen.

5) Vgl. Mischna Sukka 55b: „. . R. Eliezer sagte: wem entsprechen die (am Laubhüttenfest Gott dargebrachten) siebenzig Farren? Den siebenzig Nationen des Erdkreises . ."

6) Im armenischen Testamentum Joseph (Kautzsch, Pseudepigr. II 502e) heißt es ähnlich: „zwölf Hirsche sah ich weiden, von ihnen wurden neun zerstreut, drei (= Juda, Benjamin und halb Menasse) wurden gerettet. Und am Morgen wurden auch jene

beter des einen Gottes, wie es die vorisraelitischen Patriarchen, die „Farren"geschlechter der Urzeit waren. „Der Herr der Schafe aber freute sich über sie" (scil. die Schafe) und über die Farren, d. h. über Israel und die in der Endzeit bekehrten, verwandelten Heidenvölker.[1])

Diese ganz eigenartige jüdisch-ägyptische Apokalypse beweist, daß die jüdisch-alexandrinischen Psalterillustratoren, als sie das Bild des Orpheus herübernahmen und zur Darstellung des zwischen den Böcken und Schafen richtenden Messias *ben David* der Endzeit verwendeten, die gezähmten Wildtiere um Orpheus und um den „guten Hirten" herum ohne weiteres als Sinnbilder, allenfalls sogar als Astralsymbole[2]) — der bekehrten Heidenvölker des Erdkreises, und die ganze Gruppe — wie bereits o. S. 10f. auf anderem Weg erschlossen — als Symbol der Heidenmission auffassen konnten; und das um so eher, als ja auch schon die heidnischen Euhemeristen die Wundermäre vom tierbezaubernden Orpheus (u. S. 93ff.) auf die Zähmung und Sittigung der rohen Urvölker und Barbarenstämme durch einen Lehrer und Propheten jener fernen Vorzeit gedeutet hatten[3]), und wir genau diesen Gedankengang dann in der christlich-messianischen Ausdeutung des Orpheusmythus bei dem Pa-

---

zerstreut. Und ich sah, daß die drei Hirsche drei Lämmer wurden ... der Herr führte jene hinaus auf einen Platz, der grün war von Kraut und voll Wasser. Und dort schrien sie zum Herrn, bis zu ihnen selbst die neun Hirsche versammelt wurden und jene wurden wie zwölf Schafe" ...

1) V. 90, 38b, wonach auch unter den „Farren", d. h. unter den bekehrten Heiden ein Wildstier (*re'em*) mit großen, schwarzen Hörnern ersteht, d. h. ein König unter den Proselyten, eine sehr merkwürdige Einfügung, die sich nur auf den zum Judentum übergetretenen König von Adiabene, Izates (Joseph ἀρχ. XX, 2—4; Tac. ann. XII, 13, 14) beziehen kann und somit frühestens zur Zeit des Claudius eingeschoben worden sein kann, am wahrscheinlichsten zur Zeit des jüdischen Krieges, wo Verwandte des Adiabenerkönigs mit den Juden gegen Rom kämpften (Joseph. BJ II, 19, 2; VI, 6, 4) und unter den Juden die messianischen Hoffnungen wieder aufgeflackert waren (BJ VI, 5, 4).

2) Daß nicht nur die Lyra, sondern auch alle Tiere um Orpheus herum am Himmel zu sehen sind, lehrt Ps. Lucian, de astrologia c. 10 (Kern, Orph. Fragm. p. 32, Nr. 107); ἐν οἷς ἄνθρωπος, ταῦρος καὶ λέων darf in diesem Zusammenhang nicht in ἄπρος oder κάπρος, ταῦρος usw. korrigiert werden. Es sind die in der Apokalyptik so wichtigen vier Sternbilder „Mensch" (Wassermann), „Stier", „Löwe" (und Adler) — die vier κέντρα κόσμου — gemeint.

3) Horatii epist. ad Pis. 391 (Kern, Orph. Fr. p. 304, Nr. 292) „*silvestris homines sacer interpresque deorum caedibus et victu foedo* (Kannibalismus!) *deterruit Orpheus, dictus ob hoc lenire tigris rabidosque leones*". Macrob. Somn. Scip. II, 3, 8, Myth. Vat. 8, 20, Kern p. 15, Nr. 55 werden die „*animalia ratione carentia*" der Orpheuslegende als „*gentes sine rationis cultu barbarae*" erklärt. Bei Ps.-Callisth. (Aesopus) I, 42, 6, 7, p. 47 Muell.; Jul. Valer. I, 46, p. 56 Kue. Kern Nr. 144, p. 44 erklärt der Zeichendeuter Melampus Alexander dem Gr. das Wunderzeichen des in seiner Gegenwart an dem Orpheusbild von Leibethra ausgebrochenen Schweißes dahin, daß Alexander mit Schweiß und Mühe Hellenen und Barbaren unterwerfen werde, ὥσπερ γὰρ ὁ Ὀρφεὺς λυρίζων καὶ ᾄδων Ἕλληνας ἔπεισε, βαρβάρους ἔτρεψε κτλ. Somit scheint

lästinenser Eusebios von Caesarea[1]) übernommen finden, wenn er den Zaubersänger ausdrücklich die sprachbegabten, nicht die stummen Bestien, d. h. die roh tierartigen Menschen — Hellenen wie Barbaren — durch sein die Saiten der Seele rührendes Spiel bändigen läßt.

Wie geläufig die Deutung der „Tiere des Waldes“ auf die Heidenvölker der alten Kirche gewesen sein muß, zeigt z. B. Cassiodor[2]), wenn er zu Ps. 50 (49) 2 „ἐμά ἐστι πάντα τὰ θηρία τοῦ δρυμοῦ, κτήνη ἐν τοῖς ὄρεσι κτλ.“ anmerkt „*»ferae silvarum» gentes significant, quae in saeculi istius nemoribus superstitione ferocissima versabantur, «jumenta in montibus» sunt simplices in ecclesia catholica constituti*“[3]), oder

---

Orpheus der Alexanderlegende als mythisches Vorbild des alle Barbaren unter seinem Szepter einigenden Völkerhirten gegolten zu haben. Vgl. dazu die von F. Kampers, Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik, Leipzig 1924, 99, 4 auf Konstantin bezogene Stelle der Tiburtinischen Sibylle (Sackur, S. 182) „*arborum contra eum cacumina inclinentur, aqua in occursum eius minime tardabit*“, die Orpheusmotive in die Schilderung des idealen Weltherrschers überträgt.

1) Laud. Const. c. 14 Kern, Orph. Frg., p. 46, Nr. 153: „... ὁ κοινὸς ἁπάντων σωτήρ, εὐεργετικὸν ἑαυτὸν τοῖς πᾶσι καὶ σωτήριον παρέσχε δι᾽ ὀργάνου οὗ προβέβλητο ἀνθρώπου, οἷά τις μουσικὸς ἀνὴρ διὰ τῆς λύρας τὴν σοφίαν δεικνύμενος. Ὀρφέα μὲν δὴ μῦθος Ἑλληνικὸς παντοῖα γένη θηρίων θέλγειν τῇ ᾠδῇ, ἐξημεροῦν τε τῶν ἀγρίων τοὺς θυμούς, ἐν ὀργάνῳ πλήκτρῳ κρουομένων χορδῶν, παραδίδωσι... τοιγαροῦν ὁ πάνσοφος καὶ παναρμόνιος τοῦ θεοῦ Λόγος, ψυχαῖς ἀνθρώπων πολυτρόποις κακίαις ὑποβεβλημέναις, παντοίας θεραπείας προβαλλόμενος, μουσικὸν ὄργανον χερσὶ λαβών, αὑτοῦ ποίημα σοφίας τὸν ἄνθρωπον, ᾠδὰς καὶ ἐπῳδὰς διὰ τούτου λογικοῖς, ἀλλ᾽ οὐκ ἀλόγοις θηρσὶν ἀνεκρούετο, πάντα τρόπον ἀνήμερον Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων πάθη τε ἄγρια καὶ θηριώδη ψυχῶν τοῖς τῆς ἐνθέου διδασκαλίας φαρμάκοις ἐξιώμενος καὶ νοσούσαις γε ψυχαῖς ταῖς τὸ θεῖον ἐν γενέσει καὶ σώμασιν ἀναζητούσαις οἷά τις ἰατρῶν ἄριστος συγγενεῖ καὶ καταλλήλῳ βοηθήματι θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ παρίστη.“ 2) In Ps. 49, 10 Migne PL II, 351.

3) Dazu vgl. als jüdisches Gegenstück Talm. Baba Mezia 59b; Num. rabba 8 (148d): Gott liebt die Proselyten sehr. Womit läßt sich das vergleichen? Mit einem König, der eine Herde Kleinvieh hatte: sie ging hinaus aufs Feld und zog des Abends wieder heim, Tag für Tag. Einmal mischte sich ein Hirsch in die Herde; er ging mit den Ziegen und weidete mit ihnen. Zog die Herde ein in die Hürde, so er mit ihr; ging sie hinaus zu weiden, so er mit ihr. Man sagte zum König: Ein Hirsch hat sich zum Kleinvieh gesellt und weidet mit ihm; alle Tage zieht er mit ihm aus und kehrt mit ihm heim. Der König gewann den Hirsch lieb und ordnete an: er soll gute Weide haben nach seinem Wohlgefallen, niemand soll ihn schlagen, habt acht auf ihn! Und auch wenn er mit der Herde heimkehrte, pflegte der König zu sagen: Gebt ihm zu trinken! Da sprachen sie zu ihm: Mein Herr, wieviel Böcke und Lämmer und Ziegen hast du, und du mahnst uns nicht zur Vorsicht; aber über diesen Hirsch gibst du uns Tag für Tag Befehle! Der König antwortete: Ob das Kleinvieh will oder nicht, es ist so seine Art, den Tag über auf dem Felde zu weiden und des Abends zurückzukehren, um in der Hürde zu schlafen. Die Hirsche aber schlafen in der Steppe, und ihre Art ist nicht, menschliche Wohnstätten zu betreten; sollen wir da diesem nicht Dank wissen, daß er die ganze weite und große Steppe dahinten gelassen hat und in ein Gehöft kommt? Ebenso: müssen wir nicht dem Proselyten Dank wissen, daß er seine Familie und sein Vaterhaus, sein Volk und alle Völker der Welt verläßt und zu uns kommt? Deshalb läßt ihm Gott viel Obhut angedeihen; denn

Augustin[1]), wenn er das vom Himmel „an vier Zipfeln“ (τέccαρcι ἀρχαῖc) herabgelassene *vas sicut linteum magnum* der Petrusvision Act. Apost. 10, 12ff., 11, 5ff., in dem „alle Vierfüßler und Kriechtiere der Erde und die Vögel des Himmels“ zu sehen sind[2]) dahin „erklärt, daß das „*vas illud ecclesiam significat .. animalia illa gentes sunt*“;[3]) *omnes enim gentes, quae immundae erant in erroribus et superstitionibus et „concupiscentiis suis“*[4]) . . . *(Christo) adveniente mundae sunt factae.*

Aber nicht genug mit der bloßen Möglichkeit einer Deutung des Orpheus bzw. des „guten Hirten“ unter den Feld- und Waldtieren nach Anleitung der Tierapokalypse bei Henoch, läßt sich vielmehr beweisen, daß in der Tat in der altchristlichen Kunst unmittelbare Illustrationen einer solchen Tierfabelgeschichte Israels vorkommen, ja mehr als das, daß wirklich in bestimmten Bildern des „Orpheus unter den Tieren“ und des „guten Hirten“ Einzelzüge nachweisbar sind, die sich nur aus der angeführten Henochvision verstehen lassen.

Zunächst sind nämlich auf dem berühmten Sarkophag des 359 verstorbenen Stadtpräfekten von Rom Junius Bassus[5]) in den Zwickeln der Daniel im Feuerofen, das Quellwunder Mosis, die wunderbare Brotvermehrung, die Taufe Christi, die Offenbarung am Sinai und die Erweckung des Lazarus so dargestellt, daß alle handelnden Personen als Schafe erscheinen. Das Zweite und Dritte

---

er ermahnt die Israeliten, daß sie sich selbst hüten, ihnen Schaden zuzufügen, wie es heißt: „Ihr sollt den Proselyten lieb haben“ Dt. 10, 19 und „Du sollst den Proselyten nicht bedrücken“ Ex. 22, 20. Vgl. dazu den Hirsch o. S. 15, Abb. 10.

1) Sermo 149, 5 Migne PL XXXVIII, 802.

2) Zur Sacherklärung dieser Geistesschau s. Eisler, Weltenmantel S. 230f.

3) Diese ethnisch-tiersymbolische Deutung der Vision von den Tieren im himmlischen Schöpfungsgewebe (Belege für die Vorstellung „Weltenmantel“ S. 28ff.), die ursprünglich sicher ganz buchstäblich gemeint sind und dem Petrus anschaulich zeigen sollen, daß alle Lebewesen von Gott geschaffen und daher rein, eßbar und opferfähig (θῦcον καὶ φάγε) sind (vgl. Aristeasbrief 128, „da doch alles eine Schöpfung sei“, Gegensatz die iranische Vorstellung von einer Teufelsschöpfung und ahrimanischen Tieren), geht bis auf den Erzähler der Apostelgeschichte zurück, der 10, 28 die Himmelsstimme (*bath qol*) von 10, 16: „ἃ ὁ θεὸc ἐκαθάριcε cὺ μὴ κοίνου“ durch Petrus selbst erklären läßt: „ὑμεῖc ἐπίcταcθε ὡc ἀθέμιτον ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶcθαι ἢ προcέρχεcθαι ἀλλοφύλῳ· καὶ ἐμοὶ ὁ Θεὸc ἔδειξε μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον“. Somit deutet Petrus hier die ihm gezeigten reinen und unreinen ζῷα auf Juden und Heidenmenschen.

4) Hierzu vgl. u. S. 72f. die Tiersymbolik der ἐπιθυμίαι, S. 290, 3 die ῥυπαρία τετραπόδων, die Tiermasken der Seele.

5) de Waal, Der Sarkophag des Junius Bassus, Rom 1900, S. 76f.; Kaufmann, Hdb. d. altchristl. Arch. S. 357, Abb. 140, S. 503, Abb. 196; Wulff, Altchr. u. byz. Kunst S. 114, Taf. VII; u. S. 49, Abb. 22, 23.

dieser Bilder — Abb. 22 und 23 — entspricht offensichtlich der theriomorphen Paraphrase der Exoduserzählung bei Henoch 89, 28f.: „die Schafe aber entrannen jenem Wasser und gelangten in eine wasser- und graslose Wüste ... und ich sah, wie der Herr der

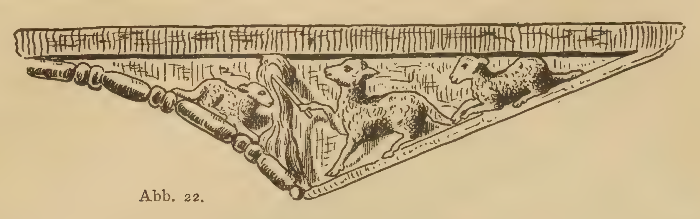


Abb. 22.

Schafe ihnen Wasser und Gras gab und wie jenes Schaf (Moses) ging und sie führte. Jenes Schaf bestieg den Gipfel jenes hohen Berges (des Sinai), und der Herr der Schafe schickte es wieder zu ihnen ...“

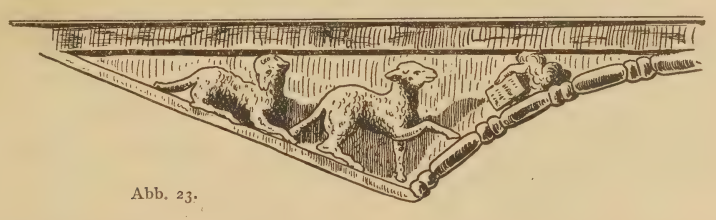


Abb. 23.

Was die drei andern Lämmeridylle anlangt, so hat man die Wahl anzunehmen, entweder daß die Künstler — angeregt von der Tierapokalypse im Henochbuch — selbständig nun auch andre geläufige Typen der Heilsgeschichte im Gewand der Tierfabel vorzuführen begannen, oder daß es — was mir wahrscheinlicher ist — eine verlorene, erweiterte christliche Bearbeitung jenes weltgeschichtlichen Tierepos gegeben hat, in dem an Stelle der oben angeführten unbestimmten Schilderungen der Messiaszeit in der Urfassung nun auch die Hauptzüge der Evangelienerzählung als Tierfabeln an die Henochvision angeschlossen waren, und zwar offenbar — wie die Nebeneinanderstellung des Quellwunders Mosis und der Brotvermehrung Jesu, also der messianischen Wiederholung des Mannawunders, zeigt — in typologischer Gegenüberstellung. Dabei wird man einerseits nicht versäumt haben, das alttestamentliche Vorbild aller christlichen Märtyrer für den Glauben — die Jünglinge im Feuerofen, etwa zwischen 89, 67/68, einzuschieben, andrerseits mit Rücksicht auf die christliche Passalamm- und *Agnus Dei*-Symbolik für den nunmehr leidend gedachten Messias auch diesen als Schaf, nicht als Farren, wie bei Henoch (o. S. 45, 1) darzustellen.

Umgekehrt hat sich der Künstler gerade an die dieser Henochvision eigentümliche Vorstellung von dem einen, unter den Schafen erwachsenden messianischen Farren buchstäblich angeschlossen, wenn er in der Darstellung des „guten Hirten“ im Ampliatus-Cubiculum der Domitillakatakombe[1]) unter der Schafherde ein einziges Rind auftauchen läßt.

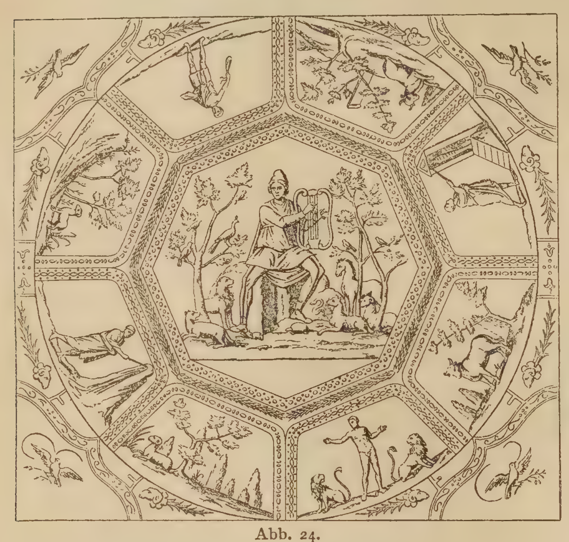


Abb. 24.

Das schlagendste und im vorliegenden Zusammenhang wichtigste Beispiel des Einflusses der Tiervision des Henoch auf die altchristliche Deutung des heidnischen Orpheusbildes findet sich jedoch in dem bekannten, leider durch einen mißlungenen Versuch, es von der Mauer abzulösen, zerstörten Deckengemälde des von Bosio als *cubiculum tertium* beschriebenen Grabgewölbes derselben Domitillakatakombe.[2]) Dort ist nämlich das Bild des leierspielenden Orpheus unter den Tieren — man sieht Vögel auf einem Baum, darunter einen Pfauen, ein Pferd, zwei Schafe, einen Löwen, eine Maus, eine Schlange, eine Schildkröte, zwei Eidechsen — umgeben von vier paradiesischen Landschaften, in denen liegend[3]) bzw. stehend je ein Schaf bzw. ein Jungrind dargestellt ist. (Abb. 24.)

Diese Zusammenstellung kann wohl kaum anders gedeutet werden, als daß hier der „gute Hirte“-Orpheus-David-Adam der Endzeit gemeint ist, wie er — mit Cassiodor zu sprechen — die *„ferae silvarum“* i. e. *„gentes, quae in saeculi istius nemoribus superstitione ferocissima versantur“* durch seinen Zaubersang sänftigt und sittigt,

1) Wilpert, Taf. XXX, 2 und XXXI, 1; Dom Leclercq, Manuel, I, 530.

2) Bosio 239 = Aringhi I, 547 = Bottari II, tom. 63 = Roller II, pl. 36, 3 = Garucci II, tav. 25 = v. Sybel, Christl. Antike I, 155 = Eisler, Orpheus pl. XXVIII.

3) Vgl. hierzu Isaias 65, 9f.: „ich will aus Jakob einen Nachwuchs hervorgehen lassen und aus Juda einen Erben meiner Berge . . . und der Saron soll zu einer Aue für das Kleinvieh werden und das Tal Achor zu einer Lagerstätte der Rinder.“

während die weidenden „*iumenta*" die schuldlosen „*in ecclesia catholica constituti*"[1]) darstellen, und zwar genau entsprechend dem Abschluß der Henochvision, die Schafe das neue messianische Israel, die *ecclesia ex circumcisione*, die Rinder aber die „verwandelten" *ferae* der Heidenvölker, die *ecclesia ex gentibus*.[2])

Die zwischen den vier Landschaftszwickeln mit den Schafen und Rindern eingefügten Geschichtsvorbilder — der unbehelligt inmitten der freundlich schweifwedelnden Löwen dastehende Daniel, der den toten Lazarus aufweckende Heiland, der nur mit der Hirtenschleuder dem schwergerüsteten Goliath entgegentretende David[3]) und der aus dem dürren Felsen wasserschlagende Moses — passen durchaus zu dem Grundgedanken der Tierdarstellungen um den Orpheus-David-Adam.

Die messianische Bedeutung aller dieser Gestalten liegt in der Tat auf der Hand; die Lazarusgeschichte veranschaulicht die geweissagte messianische Auferweckung der Toten[4]), die von Moses geschlagene Quelle weist auf den Wasserquell des Messias[5]) — allegorisch auf die Is. 11, 9 erwähnten, die ganze Erde befruchtenden Ströme der Gotteserkenntnis bezogen[6]) —; der jugendliche David, der einst die Waffenrüstung versucht, aber wieder abgelegt und zu Goliath gesprochen hatte (1. Sam. 17, 39f., 45): „Du trittst mir entgegen mit Schwert, Speer und Schild, ich aber trete dir entgegen mit dem Namen des Gottes der Heerscharen", ist das Vorbild des Friedensfürsten, der die Kriegsmächte dieser Erde mit dem Hauch seines Mundes besiegen wird; die Löwen um Daniel sind, wie der Leopard, der Tiger und der Löwe neben dem Orpheus, Vorbilder der geweissagten Zähmung der Raubtiere am Tag des Messias.

Ganz ähnlich, wie man seit Le Blant und Karl Michels aufschlußreichen Untersuchungen über „Bild und Gebet" den Haupttypenbestand der Katakombenkunst auf die in den Totenliturgien

1) Altchristliche Inschriften, die die Täuflinge als *vituli lactentes* bezeichnen bei F. X. Kraus, Realenc. II, 394 (de Waal).

2) Vgl. hierzu noch Jerem. 31, 18: „Du hast mich gezüchtigt .. einem jungen Rinde gleich, das noch ungezähmt — laß mich heimkehren, und ich will mich bekehren, denn du bist der Herr, mein Gott!"

3) Die Deutung von Achelis ZNTW XIV 1913, 339f. bestritten, aber mit Unrecht. An ein Bildnis eines in diesem Gewölbe bestatteten Knaben „mit seinem Spielzeug" — d. h. der Schleuder — zu denken (Achelis a. a. O. S. 340), scheint mir ganz unmöglich.

4) Luk. 7, 22; Matth. 11, 5 nach Is. 26, 19; Dan. 12. Aeth. Henoch 90, 33.

5) „Wie der erste *Go'el* (= Erlöser, d. h. Moses) eine Quelle aufspringen hat lassen, so wird auch der zweite Wasser hervorquellen lassen." Midr. Koh. fol. 73 zu Joël 4, 18, Is. 35, 6: „In der Wüste werden Wasser hervorbrechen und Bäche in der Steppe."

6) Lauterbach, Jew. Quart. Review I 291ff.; Eisler, Orpheus p. 149.

erwähnten Heils- und Rettungsvorbilder[1]) zurückgeführt hat, knüpfen diese eschatologisch zu deutenden Bilder an jenes einfach gewaltige Urgebet des Christentums an, das — nach A. Schweitzers Nachweisen[2]) ursprünglich rein eschatologisch gemeint — am längsten die Reichgotteshoffnung in der alten Kirche lebendig erhalten hat: sie malen in der Bildersprache des prophetischen Schrifttums aus, was der Messiasgläubige betet, wenn er sagt: „*sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua sicut in coelo ita et in terris. Et libera nos a malo ...*

5. Das Hirtenkönigtum der Endzeit und das kynische Ideal der Herdengesellschaft.

Darf somit das Bild des Orpheus unter den gezähmten Wildtieren und inmitten der friedlich lagernden Schafe und Rinder in der Domitillakatakombe zuversichtlich aufgefaßt werden als eine symbolische Darstellung des Davidischen Friedensfürsten der Endzeit, wie er die bekehrten Heidenvölker und das erneute Israel weidet[3]), so gilt dieselbe Deutung umsomehr von den oben S. 18, Anm. 6 erwähnten, auf Befehl Kaiser Konstantins in der neuen Hauptstadt des römischen Weltreiches aufgestellten Brunnenfiguren des „guten Hirten“.

Unter dieser Voraussetzung ist es sogar nicht unwahrscheinlich, daß der an der Grenze der Zeitalter stehende Kaiser Konstantin, der sich selbst unter dem Einfluß seiner christlichen Lobhudler als der geweissagte Beherrscher des neuen, christlichen, d. h. messianischen Gottesreiches auf Erden fühlen mochte, bei diesen Brunnenstiftungen nicht ohne politische Absichten vorgegangen sein könnte; wenigstens erinnert man sich unwillkürlich an Vergils vierte Ecloge über die Geburt des Königskindes, unter dem die wilden Tiere mit den zahmen Frieden halten werden (o.S. 27, 1), und an den in der Alexanderlegende (o. S. 46, 3) auftauchenden Vergleich des makedonischen Besiegers der Barbaren mit dem die wilden Tiere bezwingenden Orpheus von Leibethra.[4])

In der Tat ist es eine engherzige Verkennung des weitgespannten

1) Das älteste Gebet mit Aufzählung solcher Beispielsreihen göttlicher Rettungswunder ist m. W. das Gebet des Eleasar 3. Macc. 6, 5—15 (Errettung Jerusalems vor Sancherib, drei Jünglinge im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube, Jonas).

2) Gesch. der Leben Jesu Forschung², Tübingen 1921, S. 421, 1.

3) In der Katakombe südwestlich von Alexandria hat der „gute Hirte“ mit dem Stabe die Beischrift ἦλθεν ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ ποιμαίνειν οἶκον Ἰσραήλ (Wulff a. a. O. S. 64). *Maran 'athā,* ἦλθεν ὁ κύριος, deutlicher kann der „gute Hirte“ nicht als der ἐρχόμενος — *qui venturus est in gloria* bezeichnet werden!

4) Vgl. Nebukadnezars Herrschaft über alle Tiere, Daniel 2, 38; o. S. 23, 5.

weltpolitischen Symbolgehaltes der messianisch-eschatologischen Gestalt des menschlich-übermenschlichen Völkerhirten, wie sie aus den prophetischen Schauungen im Schrifttum des alten Bundes, aus den religiös sublimierten Weltherrschaftsträumen eines in seiner Entwicklung abgelenkten Bruderstammes der assyrischen und arabischen Welteroberervölker herausgewachsen ist, wenn man sich darauf beschränkt, den ungewöhnlich beliebten urchristlichen Typus des „guten Hirten“[1]) bloß aus dem einen Jesuswort vom verirrten und wiedergefundenen Schaf (Luk. 15, 4) ableiten zu wollen.[2]) Schon der jüdische Midrasch von Moses als *pastor fidus (ra'aia mehemna*[3]), vgl. Is. 63, 11), auf den Jesus in diesem Logion anspielt[4]), ist auf den Begriff des treuen Volks- und Menschenhirten zugespitzt, und das Wort Jesu (Matth. 10, 6; 15, 24) von den „verlorenen Schafen Israels“ — anknüpfend an Ezech. 34, 12—16[5]) zeigt sehr deutlich, daß mit den verirrten Schafen ursprünglich die in der Endzeit wieder zur „Herde“ zurückgebrachten Juden der Zerstreuung gemeint sind, der „gute Hirte“

1) Achelis ZNTW XVI 1915 S. 6: „bei weitem das häufigste Bild in den Katakomben, Wilpert zählt nicht weniger als 93 Exemplare auf“. Die ältesten Beispiele (Wilpert, Taf. 9 und 11) gehören noch dem ersten Jahrh. an.

2) So Achelis a. a. O. S. 1—6. Die Häufigkeit des Typus wird hier mit den kirchlichen Streitigkeiten um das Bußsakrament zusammengebracht, die im 1. Jhdt. (s. Anm. 2) aber noch gar nicht begonnen hatten. (Vgl. J. Sauer, DLZ 1920, 576.)

3) Überschrift eines meist mit dem Buch Zohar zusammengedruckten kabbalistischen Midrasch. Die Babylonier nennen die Sterne βζ Tauri — εγ Geminorum SIB-ZI-AN-NA: *rē'u kēnu sa šamē,* den „getreuen Hirten des Himmels“ (Kugler, Sternkunde etc., Münster 1907, S. 7, 22; 248f. Über den Mond als Schäfer der Sterne s. die Zeugnisse bei Gundel a. a. O. S. 28). EN-SIB-ZI-AN-NA „Herr, getreuer Hirt des Himmels“ heißt auch einer der mythischen Urkönige der Dynastie von Larak (Zimmern, ZDMG 78, 22ff.).

4) Midr. Rabba zu Exod. 2, vgl. Scheftelowitz, Arch. f. Rel. Wiss. XIV 31f.: „Als Moses in der Nähe der Wüste die Schafe seines Schwiegervaters weidete, entlief ihm ein Lamm. Moses begab sich auf die Suche nach ihm und fand es bei einer Quelle, seinen Durst hastig stillend. Da sah Moses, daß er nicht genügend für das Tier gesorgt habe. Mitleidig nahm er das müde Tier auf seine Schulter und trug es zur Herde zurück. Da sprach Gott zu ihm: da du ein so treuer Hirte einer Schafherde bist, so wirst du wohl auch meine Herde, das Volk Israel, mit Schonung und Liebe behüten, sei du daher der treue Hirte meines Volkes.“ Vgl. dazu den Schlußvers von ψ 119 (v. 176): „ich gehe in der Irre, wie ein verlorenes Schaf suche deinen Knecht, denn deine Gebote vergaß ich nicht“, auf das die griechisch-christliche Totenliturgie (Goar, Euchol. p. 425) anspielt, wenn sie — mit der magischen ἐγώ εἰμι-Formel! — sagt: „τὸ ἀπολωλὸϲ πρόβατον ἐγώ εἰμι, ἀνακάλεϲόν με, Σῶτερ, καὶ ϲῶϲον με.“

5) „Wie sich der Hirt seiner Herde annimmt (pharisäischer Zusatz „an dem Tage, wo er in der Mitte seiner ⟨abgesonderten⟩ — *niphrašoth* — Schafe ist“), so werde ich mich meiner Schafe annehmen und sie aus all den Orten erretten, wohin sie am Tage der Bewölkung ... zerstreut wurden. Und ich werde sie aus den Völkern herausführen und aus den Ländern sammeln und in ihr Land bringen ... Das Verirrte werde ich aufsuchen und das Versprengte zurückholen ...

also genau wie der aus Jerem. 16, 16 herausentwickelte „Menschenfischer“[1]) ein — wie man heute sagen würde — „zionistisches“ Symbol ist, das sich nach den Weissagungen vom „Weiden der Völker mit eisernem Stabe“ (Ps. 2, 9) bzw. mit dem „Stab seines Mundes“[2]) (Is. 11, 4) theokratisch zum Bild eines Hirten aller Völker[3]) und Statthalter Gottes auf Erden ausgeweitet hat.

Die unvergleichliche Beliebtheit und weite Verbreitung des Symbols außerhalb des engen judenchristlichen Kreises einer „nur den verirrten Schafen aus dem Haus Israels“ nachgehenden Verkündigung des nahen Gottesreiches erklärt sich aber erst daraus, daß auch in der hellenistischen Welt das übervölkische Ideal des einen Hirten und der einen Herde[4]) (Ev. Joh. 10, 6) längst heimisch geworden war.[5]) In welchem Zusammenhang, erkennt man am besten aus der von Wulff[6]) mit scharfem Blick erkannten Tatsache, daß „der ursprünglich satyrhafte“ — der Zugehörigkeit zum Dionysischen Kreise (u. S. 57, 3, 58, 4) entsprechende — ‚Kopftypus des guten Hirten‘ eine Fortbildung erfahren hat, in der ein letzter Ausläufer des Idealbildnisses Alexanders des Großen nicht zu verkennen ist.“

Es ist längst bekannt, daß die die antike πόλις, den nationalen Klein- und Raubstaat und seine Gesellschaftsordnung ablehnende Wanderpredigt der Kyniker, mit deren rauhem, auf dem bloßen Leib getragenem Philosophenmantel[7]) die altchristliche Kunst die Gestalten der galiläischen, menschenfischenden Apostel bekleidet hat, deren Adoxie, Apathie, Askese und Parrhesie das patristische Schrifttum mit sichtbarem Wohlgefallen schildert, schließlich in die christliche Jüngerbewerbung für das Gottesreich einmündet, daß christliche Kyniker[8]) auftreten, die Heiligenlegende in Fassung wie Inhalt vielfach kynischen Mustern folgt, während das Mönchstum koinobiotisch-kommunistischer

1) Vgl. u. S. 107, 6.

2) D. h. dem Befehlswort, dem Logos (bab. *amâtu*) als Waffe vorgestellt unter dem Bild des Botenstockes.

3) Tertullian, de pudic. 7—10 verwendet vier Kapitel auf den Nachweis, das verlorene Schaf in Luc. 15 bedeute nicht den Sünder, sondern den der Herde Christi zurückgewonnenen Heiden, dessen Seele ja damals als *naturaliter Christiana* betrachtet wurde.

4) Vgl. dazu u. S. 56, 2 das Zenonzitat bei Plutarch.

5) Sehr richtig Wulff: a. a. O. S. 62 „(die Grundvorstellung vom „getreuen Hirten“) hätte kaum so schnell bildlichen Ausdruck angenommen, wenn sie nicht einen wahlverwandten Gedankenkreis vorgefunden hätte“. Vgl. den „guten Hirten“ auf heidnischen Sarkophagen, de Rossi, Roma Sott. II 354; Reinach RPGR III, 124, 2.

6) a. a. O. S. 107 zu Abb. 86 u. S. 148.

7) Über Mantel (τρίβων), Ranzen und Stab des Kynikers vgl. Diog. 13, 105; Epictet III, 22, 10 Hehn, bei Pauly-Kroll XII, 11, 2a. Dieselbe Ausrüstung in der Aussendungsrede Jesu an die Apostel: Marc. 6, 8 u. ff.

8) Helm, Art. Kynismos, Pauly-Kroll XII, Sp. 6.

und eremitisch-individualistischer Richtung — zum Teil durch Vermittlung des palästinensischen Essenertums und der ägyptisch-jüdischen Therapeuten — die Erbschaft kynischer sowie orphisch-neupythagoräischer Askese übernimmt und nicht ungern an die „Philosophie" des kynisch gesehenen „Sokrates" anknüpft.[1])

Es ist jedoch bisher in diesem Zusammenhang nicht beachtet worden, daß der Wunschstaat, für den die kynische Predigt auf Kosten der bestehenden Gesellschaftsordnung wirbt, nichts anderes ist, als eben das allumfassende Welt-Hirtenkönigtum[2]) des alt-

---

1) Zeller, Phil. d. Gr.[4] II 1, 335, 3; SBAW 1893, 129ff. Bernays, Lukian und die Kyniker, Berlin 1879, 36, 98, Norden, Jb. f. klass. Philol. Spl. 19, 393ff. Reitzenstein, Hell. Wundererzählungen. Holl, N. Jb. f. klass. Alt. 1912, 414, 418, 424. Wendland, ebenda 1916, 244ff. Überweg-Prächter I, 685f. Lit.-Verz. 156f. K. Joël, Gesch. d. antik. Philosophie, Tübingen 1921, 920. Bultmann, Paulus u. die stoisch-kyn. Diatribe, Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. und NTs., XIII, 1910.

2) Der babylonischen Literatur ist das Bild ganz geläufig: Gilgamesch heißt „der Hirt von Uruk" (KB VI, 1, 118, Z. 13), weitere Belege in den Wörterbüchern von Delitzsch und Muss.-Arnold unter *re'u*, *re'ū*, *rē'ūtu*. Auch der Vorgänger des Gilgamesch in der mythischen Königsliste von Uruk *ᵈDumuzi* (Δαῶƶος ποιμήν bei Berossos) wird ausdrücklich als „der Hirte" bezeichnet (Zimmern ZDMG 78, 25).

Schon in dem altsumerischen Lied von der Vergöttlichung König Lipit-Ištars, des fünften Königs der Dynastie von Isin (um 2270—2260 v. Chr.) sagt der Himmelsgott zu dem erwählten Herrscher (Zimmern, Ber. Sächs. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl., 1916, Bd. 68, 5, S. 5 Z. 41f.):

„Die Häuser der Lebewesen, die Häuser der Siedlungen werden fürwahr dir gehorsam sein,

die schwarzköpfigen Menschen wie eines Mutterschafes Lamm
sollen fürwahr von dir recht geleitet werden,

ᴳᵒᵗᵗ Lipit-Ištar, über die Länder der fernen Erde, ihr König seist du!" In Ägypten findet sich die Bezeichnung des Königs als eines „guten Hirten", der „sein Volk weidet" (Mariette, Karnak 35, 62, Lepsius, Denkmäler III 140d 2; Rec. de trav. 22, 128) nicht vor dem neuen Reich und stammt wohl aus der Fremde; Erman-Ranke, Ägypten[2], Tübingen 1923, S. 525, 4: „Sie entspricht dem Ideal nomadischer Stämme, nicht dem eines seßhaften Bauernvolkes." Ich würde genauer sagen: es ist der Ausdruck des Herrscherwillens der Erobererfürsten nomadischer Schwärme, die, über die Bauernsiedlungen der bewohnten Welt hinbrausend, sie zu größeren Staatsgebilden (Weltreichen) zusammenfaßten. Daß der Bundesfeldherr der Achäer in den homerischen Gedichten ποιμὴν λαῶν „Völkerhirte" heißt, — eine Bezeichnung, an die die kynische Predigt des Welthirtenkönigtums anknüpfte und die sie auf den „Königshirten" Kyros (Xenoph. Cyrop. I 1; VIII 2, 14.) anwandte — erklärt sich jetzt durch das neuerlich erkannte Übergreifen des „Hyk-sos"- (= „Hirtenfürsten"-) Weltreiches über das ägäische Kulturgebiet unter Ḫian-Sesostris um 1600 v. Chr. (s. Eisler, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1923 April p. 169ff.), ποιμὴν λαῶν ist genaue Übersetzung von babyl. *rē'u niše*, Rawl.[2]. IV, 32a, 2; *rē'ū ṣabi* Brünnow 3627. Zum Königshirten Kyros s. Deut.-Isaias 44, 28 (Gott) „der von Kyros sagt: «mein Hirt»". Nach dem von Delitzsch, Sprache der Kossäer 20, Leipzig 1884 edierten Glossar ist koss. KURIGALZU = *rē'i biši* „sei mein Hirt" bzw. *rē'i Kašši* „Hirt der Kossäer". Daher erklären F. Hommel, Gesch. d. alt. Orients, S. 789, 1, und F. Justi, Grundriß d. iran. Philol. II, 415, 7 den Namen *Kuraš* = Κῦρος als kossäisch = „Hirte"; cf. Justin I, 5, 1 (= Pompeius Trogus!) „*puer . . . cum imperio usus esset inter pastores Cyri nomen accepit*". Schon

orientalischen Imperialismus, wie es der Kyniker Antisthenes[1]) und nach ihm Zenon der Stoiker[2]) in seiner, ausdrücklich als „kynisch" zitierten Schilderung des idealen, alle Stämme der Erde, Hellenen wie Barbaren, umfassenden Naturstaates in verführerischen Farben ausgemalt haben; daß somit die gleichnisweise Darstellung des messianischen Gottesreiches der Endzeit auf Erden als „einer Herde"[3]) unter „einem Hirten" (Ev. Joh. 10, 16) in der altchristlichen Kunst ein genaues Gegenstück bildet zu dem bei Platon a. a. O. geschilderten saturnischen Staat der seligen Urzeit[4]), in der eine Herde staatsloser Menschen von den göttlichen, aller Menschen- und Tiersprachen[5]) kundigen Viehwärtern (τρόφιμοι) des Kronos[6]) betreut

der sagenhafte Urkönig des Bergparadieses der Iranier, Yima (o. S. 21) wird im Avesta (Yasna 9, 5) „der gute Hirte der Völker" genannt (Scheftelowitz, Altpers. Relig. S. 231: Justi's Lexikon s. v. *huāthwa*).

1) Vgl. Platon, Politik. 269 C, 271 Eff., 274 Bff., 295 E. Dazu Platons eigene Kritik Republ. II 372 Aff., wo Glaukon diese ideale Urgesellschaft als einen „Schweinestaat" bezeichnet, ähnlich wie Kant („Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht") bemerkt: „die Menschen — gutartig wie die Schafe (scil. angenommen), die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als den ihr Hausvieh hat." v. Wilamowitz, Platon II², Berlin 1920, 217, bestreitet übrigens, daß Platon hier auf den Staat des Antisthenes zielt und vermutet Anspielung auf eine Schlaraffenlandschilderung in einer damals beliebten Komödie. Vgl. noch Ed. Schwartz, Rhein. Mus. XL, 255, 2; Joël, D. wahre u. der Xenoph. Sokrates II, 1, 382, 4; v. Arnim, im Pauly-Wissowa V, 771. Th. Gomperz, Griech. Denker II, 461. Jedenfalls ist klar, daß Plato sich gegen die Predigt einer Rückkehr zum „natürlichen" Leben der Tiere wendet und gegen die Lehre, daß der Kulturmensch elender lebt als das Tier (Dio Chrysost. VI, 28, 206 R.).

2) Diog. Laert. VII 4. Vgl. Karl Joel, Gesch. d. ant. Philosophie I S. 918ff., Tübingen 1921 und die weitere dort angegebene Literatur. Der Grundgedanke des Zenonischen Wunschstaates war „ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης" (Plut., Alex. virt. I 6 p. 329). Poehlmann, Gesch. d. soz. Frage I, München 1912 S. 111, 6, 7. Im Hinblick auf den o. S. 54 erörterten Alexandertypus des „Guten Hirten" beachte man die an das Angeführte anschließenden Worte des Plutarch: „τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψε ὥσπερ ὄναρ ἢ εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος, Ἀλέξανδρος δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον παρέσχεν, jener Alexander, der der Überzeugung lebte, κοινὸς ἥκειν θεόθεν ἁρμοστὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ὅλων, um Hellenen wie Barbaren πατρίδα τὴν οἰκουμένην anzuweisen. Zur Verherrlichung der Idealgestalt des guten Hirten s. endlich noch Diogenes ep. 44; Joël, Sokr. II, 1, 261, 3. 3) Vgl. o. S. 54, 4.

4) Zum o. S. 31, 5, 56, 1 Angeführten vgl. noch Platon Kritias 109 B: „Θεοὶ γὰρ ἅπασαν γῆν ποτὲ κατὰ τοὺς τόπους διελάγχανον, οὐ κατ᾽ ἔριν .... δίκης δὴ κλήροις τὸ φίλον λαγχάνοντες κατῴκιζον τὰς χώρας καὶ κατοικίσαντες οἷον νομῆς ποίμνια, κτήματα καὶ θρέμματα ἑαυτῶν ἡμᾶς ἔτρεφον, πλὴν οὐ σώμασι σώματα βιαζόμενοι, καθάπερ ποιμένες κτήνη πληγῇ νέμοντες, ἀλλ᾽ ᾗ μάλιστον εὔστροφον ζῷον .... πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν ..." 5) Vgl. o. S. 32, 1.

6) Platon, Leges 713 C: „... ὁ Κρόνος ἄρα .. ἐφίστη βασιλέας γε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν οὐκ ἀνθρώπους, ἀλλὰ γένους θειοτέρου καὶ ἀμείνονος, δαίμονας, οἷον νῦν ἡμεῖς δρῶμεν τοῖς ποιμνίοισι καὶ ὅσοι ἥμεροί εἰσιν ἀγέλαι· οὐ βοῦς βοῶν οὐδὲ αἶγας αἰγῶν ἄρχοντας ποιοῦμεν αὐτοισί τινας, ἀλλ᾽ ἡμεῖς αὐτῶν δεσπόζομεν ..."

werden. Natürlich ist es kein Zufall, — da doch Antisthenes, der Prediger des Hirtenstaates, einer Thrakerin Sohn war[1]) — daß die Ansätze zur Verwirklichung dieser übernationalen, „katholischen“ Theokratie unter der Leitung des ἀρχιποιμήν (1. Pet. 5, 4) und seiner stellvertretenden Menschenhirten (ποιμένες Eph. 4, 11)[2]) im Leben der urchristlichen Kirche den orphischen Mysteriengemeinden mit ihren βουκόλοι[3]) genannten, unter einem ἀρχιβούκολος[4]) stehenden Leitern so

1) Joël a. a. O. S. 865, 2. Andrerseits ist Zenon von Kitium orientalischer Herkunft. Daß Antisthenes μυούμενος τὰ Ὀρφικά war, bezeugt ausdrücklich Diog. Laert. VI 4; Joël, Sokr. II 1, 174 cf. 228, 1. Dümmler, Akademika, 87; 133.

2) In den zahlreichen Fällen, wo auf Sarkophagen, Wandgemälden u. dgl. der Typus des guten Hirten mehrfach — drei; viermal — wiederholt ist, erklärt sich das durchaus nicht aus „Gründen der Symmetrie“ o. dgl., sondern weil die ποιμένες (vgl. o. S. 56, 4; u. S. 355, 2 die Lehre von den „sieben Hirten“) und nicht der eine, himmlische ἀρχιποίμην gemeint sind. Im Politikos des Platon 268 A definiert der den kynischen Standpunkt vertretende ξένος die Staatsmänner überhaupt als „Menschenhirten“ περὶ τἀνθρώπινα νομεῖς, οὓς πολιτικοὺς ἐκαλέσαμεν. Die Herde leitet ein solcher Hirt βουφορβός und ἰατρός (Heiland) durch παιδία und μουσική (o. S. 18, 2, 3). Dem hier entwickelten Begriff der ἀνθρωπονομικὴ τέχνη des Königs entspricht der hermetische Begrift des Poim-andres = bab. *rē'u nišē*. Bei den Juden (Esther rabba III 9; Scheftelowitz, Arch. f. Rel. Wiss. XIV 31 f.) werden die Propheten „Hirten“ des Volkes genannt (o. S. 53, 2). Denselben Vergleich wenden die Perser auf Zarathuštra an: „.. Ahuramazda, der den Hilfsbedürftigen einen Hirten bestellt hat“ (Yasna 27, 13, Geldner, Stud. z. Awesta, 1882, 144 ff.).

3) Kern, Fragm. Orph. Nr. 209 p. 60, Nr. 31 p. 102 Z. 25; cf. βούτης Ζαγρέως Nr. 210 p. 230 Mitte; Pauly-Wissowa, RE III, 1013; Genethliak. für Robert 1911 p. 96. Einen orphischen βουκόλος aus der Zei des Onomakritos und des Peisistratos — der selbst nach Suidas s. v. Βάκις diesen nun durch eine Bilingue (Littmann, Sardis, vol. VI 1916 p. 39) als das lydische Äquivalent für „Dionysos“ erwiesenen Ehrentitel führte, also ein βάκχος unter den Thyrsophoren, ein orphischer Myste höheren Ranges gewesen sein muß — stellt die Statue des seinerseits nach einem orphischen Symbol (Kern, p. 102 Z. 29, p. 110 Nr. 34) benannten „Rhombos“ dar (Brunn-Bruckmann, Ersatztafel VI) Eisler, Orph. pl. XXXII), die Wilh. Klein seinerzeit seltsamerweise als „Theseus und Minotauros“ erklären wollte (Taf. IV, Abb. 25).

4) Corp. Inscr. Lat. 504, 510, 1675 usw. Kern, Orph. Fragm. Nr. 210 p. 61. Wie der ἀρχιποίμην 1. Petr. 5, 4 Gott bzw. der Christos/Kyrios ist, so ist der ἀρχιβούκολος Dionysos selbst. Orph. Lith. 260: ποιμένι δ' ἀγραύλων ταύρων, Διὸς αἰγιόχοιο υἱεῖ κισσοχίτωνι. Der Vergleich der Gottheit mit einem Hirten findet sich über das ganze Verbreitungsgebiet der Vorstellung vom Königshirten. Altindisch: Rigveda IV 30, 22; „Du bist, o Indra, der einzige Hirt“. Ebd. I, 144, 16: Gott Agni „der Hirt der Menschen“; er „durchmustert die Wesen, wie ein Hirt die Herde“ (VII, 13, 3). Pūṣan ist „der Hirt der Welt“ (X, 17, 3). Mitra und Varuna mustern die Geschöpfe „wie ein Hirt die Herde“ (VII 60, 3), sie „überschauen“ — dazu oben über ἐπίσκοπος! — „vom Himmel her die Herden“ der Menschen (VIII 25, 7). Auch in der Edda (Völundarkvida Str. 45) werden die Götter mit Hirten verglichen, denen die Menschheit anvertraut ist. Dasselbe Bild in der babylonischen Literatur: „Du, Schamasch, bist der Hirte dessen, was droben und drunten ist, du bist der treue Hirte (o. S. 53, 1) des Menschen“ (Schollmeyer, sumer.-babyl. Hymnen 1912, 87, 111). Zu Marduk sagt Anu: „weide gleich Schafen die Götter insgesamt“ (Delitzsch, Weltschöpf. Epos 1897, 114). Hebräische Parallelen: Is. 40, 11; Ez. 34 (o. S. 17); Ps. 23, 1—4; 28, 9; 80, 2; Zach. 11, 7 ff. Die Ägypter nennen den Sonnengott Re' den „Hirten für alle Menschen“

genau entsprechen. Genau wie die christliche Amtsbezeichnung des „Aufsehers" — ἐπίϲκοποϲ — der Herde sich auf den altkynischen Ausdruck für die Vertreter jenes orientalischen politischen Hirtenamtes[1]) zurückführen läßt, ebenso ist mit Sicherheit nachweisbar, daß die Auffassung der Menschen als einer den Göttern eigenen, in deren Auftrag von „Hirten" geweideten Herde zu den grundlegenden Dogmen der orphischen Geheimbünde gehört hat.[2])

(Gardiner, Admonitions of an Egyptian Sage p. 13ff.). Sämtliche Stellen bei Scheftelowitz, Altpers. Relig. und Judentum, Gießen 1920, S. 138f.

1) πιϲτὸϲ ἐπίϲκοποϲ Xenoph. Oec. IV, 6. Vgl. K. Joël, Sokr. II 1, 56: „Die vorgeahnten Begriffe des Beamten, überhaupt des Trägers einer Mission, der von ihrer Funktion durchleuchteten hierarchischen Person gehören, wie die Verklärung der Arbeit zu den vielen wichtigen, fruchtbaren Keimen nachklassischer Auffassung bei dem Kyniker. Übrigens fand er die Hierarchie, das politische Hirtentum mit dem πιϲτὸϲ ἐπίϲκοποϲ eben im Orient, im Reich des Kyros vorgebildet." Ebd. II 2, 1028: „der Kyniker fühlt sich selbst zum ἐπίϲκοποϲ der Menschen berufen". Vgl. Ed. Norden Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos., Jahrb. f. klass. Philol., XIX. Suppl. Bd., 377ff.; Act. Apost. 20, 17 — der älteste Beleg — bezeichnet als Aufgabe der ἐπίϲκοποι ausdrücklich das ποιμαίνειν. 1 Petr. 2, 25 ist ποιμήν und ἐπίϲκοποϲ ψυχῶν gleichsinnig gebraucht.

2) Das müßte längst bekannt sein, wenn nicht Abel, Orph. Fr. Nr. 221 und ebenso noch Kern. Orph. Fr. Nr. 7 p. 84 die Anführung aus der berühmten Platostelle Phaedon 62E vorzeitig abgebrochen hätten (Sokrates): „... das ἐν ἀποῤῥήτοιϲ (= in der Mysterienlehre, s. Theait. 152C, 156A) .. gesagte Wort (λόγοϲ), daß wir Menschen uns gewissermaßen in einer Art Hut oder Bewachung (ἔν τινι φρουρᾷ) befinden, «aus der man sich nicht selbst lösen und davongehen darf», das scheint mir doch ein großes Wort und nicht leicht zu durchschauen (διιδεῖν). Indes scheint mir dies doch gut gesagt (εὖ λέγεϲθαι), «die Götter seien unsere Hüter (ἐπιμελομένουϲ) und wir Menschen eine von den Herden der Götter» (ἡμᾶϲ τοὺϲ ἀνθρώπουϲ ἓν τῶν κτημάτων τοῖϲ θεοῖϲ εἶναι)... Auch du würdest ja einem Stück aus deiner Herde zürnen, wenn es sich . . selbst tötete" usw. (Vgl. zur Stelle jetzt Erich Frank, Plato und die sog. Pythagoreer, Halle a. S. 1923 S. 292f.) Es liegt auf der Hand, daß nicht nur ἔν τινι φρουρᾷ ἐϲμεν usw., sondern auch das „gut gesagte", daß „Menschen eine der Herden der Götter sind" (genau wie Vögel, Vierfüßler, Fische) zu der Anführung aus dem ἐν ἀποῤῥήτοιϲ λεγόμενοϲ Λόγοϲ, d. h. zur orphischen Mysterienlehre gehört. Selbst was Kaiser Julian (epist. ad Atheniens. p. 276B) über den platonischen Text Hinausgehendes darbietet, könnte noch aus der orphischen Vorlage stammen: „εἶτα ϲὺ μὲν ἀγανακτεῖϲ, εἴ τι τῶν ϲῶν κτημάτων ἀποϲτεροίη ϲε τῆϲ ἑαυτοῦ χρήϲεωϲ ἢ καὶ ἀποδιδράϲκει καλούμενον (beachte das entlaufene, ungehorsame Herdentier des Gottes, das Gegenstück zum christlichen ἀπολωλὸϲ πρόβατον in diesem λόγοϲ!), κᾆν ἵπποϲ τύχοι, κᾆν πρόβατον, κᾆν βοΐδιον (das Kälbchen des μοϲχοφόροϲ Abb. 24!). ἄνθρωποϲ δὲ εἶναι βουλόμενοϲ, οὐδὲ τῶν ἀγελαίων οὐδὲ τῶν ϲυρφετῶν ἀλλὰ τῶν ἐπιεικῶν καὶ μετρίων, ἀποϲτερεῖϲ ϲέαυτοῦ τοὺϲ θεοὺϲ" κτλ. Die Parallelstelle zu Phaedon 62E, Leges X p. 671D: „θεῶν γε μὴν κτήματα φαμὲν εἶναι πάντα ὁπόϲα θνητὰ ζῷα ⟨καὶ νοερὰ⟩ ὧνπερ πλήρη καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον" wird von Eusebios, praep. ev. XII p. 632D angeführt, der beste Beweis, daß die Christen diese Lehre genau kannten. Vgl. endlich noch Leges X p. 906A: „ἡμεῖϲ δ'αὖ κτήματα θεῶν καὶ δαιμόνων" (die δαίμονεϲ sind die von den Göttern bestellten Hüter der Herden). Vgl. dazu die Herden- und Hirtenbilder in dem unten am Schluß von Abschnitt 16 erörterten römischen Grabe (S. 177f., Abb. 82).

Das schönste Zeugnis für die Volkstümlichkeit der Gestalt des „guten Hirten“ der Völker in dieser weltlich-idealpolitischen Deutung sind jedoch die zum Jubiläum des tausendjährigen Geburtstags von Rom im Jahr 248 A. D. unter dem Kaiser M. Julius Philippus dem Araber angefertigten, vermutlich zur Festbeleuchtung der Stadt bestimmten Tonlämpchen mit der Aufschrift SAECVL(VM)NOVVM, dem Sonnengott mit der Strahlenkrone, der Mondsichel — daneben schwach angedeutet sieben Sterne — und dem guten Hirten, der seine aus sieben Schafen bestehende Herde vor sich hertreibt und das wiedergefundene Lamm auf den Schultern trägt[1]) (Abb. 26).



Abb. 26.

Daß das kyno-stoische Ideal des Hirtenkönigtums jenen alexandrinischen Juden wohlbekannt war, die das Orpheusbild der hellenistischen Malerei in den Dienst der Darstellung ihres messianischen Hirtenkönigs David stellten (o. S. 11 f.), ist an sich bei Nachkommen der Schützlinge Alexanders des Großen und der vornehmsten Nutznießer seiner völkerverschmelzenden, den nationalägyptischen Partikularismus und Rassenstolz bewußt zurücksetzenden Politik wahrscheinlich genug.[2]) Aber vielleicht läßt sich sogar eine unmittelbare Spur gerade dieses Einflusses in den fraglichen Kunstdenkmälern nachweisen: es fällt nämlich auf, daß sowohl bei dem Orpheus-David des Psaltertitelblattes (Taf. I, Abb. 5), als auch bei dem bekannten die Schafherde weidenden Orpheus der Priszillakatakombe[3]) der durch das Halsband als zahmer Hirtenhund gekennzeichnete κύων so stark hervortritt. Dafür gibt es keinerlei Anhaltspunkte in der Schrift, wo die Hirtenhunde zwar gelegentlich vorkommen (Hiob 30, 1), aber der Hund überhaupt als Leichen- und Aasfresser für unrein galt und niemals auch nur mit einem freundlichen Wort erwähnt wird.[4]) Nur im Zusammenhang der Scheltrede (u. S. 79, 8) gegen die treuvergessenen

1) CIL XV, 6221, 10, 20 mit Dressels Bemerkungen, p. 898, H. B. Walters, Catalogue of Greek and Roman lamps in the Brit. Mus. London 1914 No. 1144. Norden, Geb. d. Kindes, S. 144, 1. Ein genaues, nur durch die beigefügte Jonasszene als christlich gekennzeichnetes Gegenstück, ebenfalls mit Helios, Selene, den sieben Sternen und dem guten Hirten, natürlich aber ohne die Jubiläumsaufschrift ist bei Roller, les Catac. pl. XXVIII Nr. 3 abgebildet.

2) Bei Philon von Alexandria ist die Beeinflussung durch kynische Vorbilder längst bemerkt worden; s. Hense, Rh. Mus. XLVII 219; Wendland, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos., Berlin 1895, S. 38 ff.

3) de Rossi, Bull. arch. crist. 4, 5 (1887), S. 29 ff., Taf. 6, Wilpert, Röm. QS II, 1881, 91. Gruppe, Roscher ML III, 1, 1203 C.

4) Ps. 49, 7; 15, 3 (Hund als Leichenräuber); Exod. 22, 31, 8; Könige 21, 19; 23, 24; 22, 38 (Leichenfresser), Ps. 22, 17. 21 als Symbol für Bösewichter und Räuber.

Hirten Isaias 56,1 ff.[1]) werden die Hirtenhunde, wiederum in abfälliger Beurteilung erwähnt. Dasselbe gilt vom Neuen Testament, wo Matth. 7, 6 davor warnt, das Heilige den Hunden zu geben, wo Paulus (Philipp. 3, 2) gegen die die Herde auseinanderkläffenden „Hunde" und die schlechten Werkleute an seinem Bau eifert, und der Apokalypse Johannis (22, 15 ἔξω οἱ κύνες..).

Unter diesen Umständen bleibt dem, der die Einführung des Hirtenhundes in das Bild des Orpheus-David unter den Herdentieren als reines Genremotiv darauf zurückführen will, daß die alte Kunst — von den babylonischen Etana-Darstellungen angefangen bis zu den griechischen Ganymed-, Endymion-, Attis- und Pan-Bildern — gern den Herdenhund neben dem Hirten zur Darstellung bringt, doch die Aufgabe, zu erklären, was in aller Welt die jüdischen Psalterillustratoren veranlassen konnte, trotz ihrer traditionellen Abneigung gegen das unreine Tier gerade dieses Motiv aus den Vorbildern bukolischer Idyllik herüberzunehmen; zumal gegen diese rein genrehafte Auffassung des Motivs schon der Umstand spricht, daß neben den Schafen des Orpheus der Priszillakatakombe ein Kind auf dem Boden spielt, was doch offenkundig bedeutungsvoll auf das „wenn ihr nicht werdet wie die Kinder" als Vorbedingung zum Eintritt in das Messiasreich hinweist.

Ich kann daher den Hund inmitten der Herde des Orpheus ebensowenig für bedeutungslos halten wie die Darstellung eines Farren unter der Schafherde (o. S. 50, 1, 45, 1, 46, 1) oder eines Schweines und eines Esels (o. S. 16, Abb. 11; u. S. 79, 4) neben den Schafen des „guten Hirten", und glaube mich keiner Über-Ausdeutung schuldig zu machen, wenn ich darauf hinweise, daß die kynischen Schilderungen des idealen Hirtenkönigtums in einem durchsichtigen Gleichnis den κύων, d. h. den Philosophen eigener Richtung als den treuen Wächter der Herde zu preisen nicht versäumt hatten.[2]) In der Tat sind

---

1) „Versammelt euch alle Tiere des Feldes, kommt herbei um zu fressen alle Tiere des Waldes, denn seine (Israels) Späher sind blind . . . stumme Hunde, die nicht bellen können, träumend liegen sie da, schlafsüchtig . . und diese Hunde sind heißhungrig, kennen keine Sättigung und sie selbst — die Hirten — wissen nicht aufzumerken."

2) K. Joël, Gesch. d. ant. Philos. I, Tübingen 1921, S. 919, o. Der echte und der Xenoph. Sokr. II, 1, 55, 5; II, 2, 1028 über Plato, der den Wächterstand seines Staates als κύνας bezeichnet (Rep. 375, 376, 416). Der „Hund" bewacht die Herde gegen die „Wölfe" (Xenoph. Mem. II, 9, 2), d. h. gegen die Schmeichler (die kynische Bezeichnung des Sykophanten als schädliches, wildes Tier — ἄγριον θηρίον — Diog. Laert. VI, 51). Als οὐράνιος κύων — das Sternbild des Hundes neben dem „treuen Hirten des Himmels" (o. S. 53, 1) — lebt der „wahrhaft Zeusentstammte" Diogenes von Sinope am Himmel fort. (Kerkidas fr. 2; II⁴ u. S. 513f. Bergk; Gerhard, Phoinix

die eifernden wandernden Sittenprediger des Neo-Kynismus im römischen Kaiserreich — die Kapuziner des Altertums — gerade bei den kleinen Leuten, unter denen die urchristliche Kirche ihre Anhänger zählte[1]), volkstümlich genug gewesen, daß man eine symbolische Darstellung dieser antiken Vorläufer der späteren Bettel- und Predigermönche, der *domini canes* des Mittelalters, als bellende Wächter und Hüter der heiligen Herde des Gottesreiches in jenen eschatologisch-bukolischen Bildwerken nicht für unmöglich wird halten können.

6. Die ethisch-psychologische Deutung der Tiertypen und die ethisch-kathartische Wirkung der Musik.

Durchaus nicht unverträglich mit der Deutung des tierbezaubernden Orpheus auf die Bekehrung der verschiedenen Heidenvölker ist es, wenn Clemens von Alexandria[2]) von seinem „wahren Orpheus“ und „Eunomos“, vom Sänger des „neuen Liedes“ (Ps. 106), d. h. von Christos im Gegensatz zum thebanischen, lesbischen und methymnäischen, die Menschen zum Götzendienst verleitenden Schwindler Orpheus erklärt, er bekehre bzw. bezähme „die bösen Menschen überhaupt, d. h. die wildesten der wilden Tiere, seien sie nun Vögel — d. h. Leichtsinnige — oder Kriechtiere — d. h. Betrüger — oder Löwen — d. h. Gewalttäter — oder Schweine — d. h. Lüstlinge“. In der Tat verbindet ja Eusebios a. o. S. 47, 1 a. O. die ethnische und die ethische Ausdeutung[3]), wenn er den Orpheus-Logos Hellenen wie Barbaren zu milderer Sitte sänftigen läßt dadurch, daß er — wie ein Arzt durch Heilmittel — ihre Seelen von den wilden, tierartigen

---

v. Kolophon, Leipzig 1909, 206, 6.) Ob wohl ein Zusammenhang mit der iranischen hohen Wertschätzung des Hundes (Vendīdād XIII, XV, 19—51; Dinkart VIII, 23) anzunehmen ist?

1) Ich lege Wert darauf, zu bemerken, daß mir v. Sybels Einwände ZNTW 1914, 255, 2 gegen die Interpretation der altchristlichen Kunst aus der patristischen Literatur wegen ihres angeblich rein volkstümlichen Charakters wohl bekannt sind, und bin darauf gefaßt, daß sie im verstärkten Maß gegen die Heranziehung der philosophischen Literatur erhoben werden können. Aber es handelt sich in allen Fällen um eine sehr populäre philosophische Paränese, und die Leute, an die sich die apostolischen Briefe richten, waren Grübler und Sucher und durchaus nicht unberührt von den Lieblingsspekulationen des Zeitalters. Erst in die Staatskirche nach Konstantin sind die Gedankenlosen hineingeboren worden, die Urkirche war *chapel*, nicht *church*, eine Gemeinschaft von Gott- und Wahrheitssuchern.

2) Protrept. I, 3 S. 2—4, Po.; I, 4, 22 Staehlin; Kern, Orph. Frg., p. 46, No. 151, wo aber gerade diese wichtigen Zeilen weggelassen sind.

3) Die mittelalterliche Bibelallegorese erklärt die sieben kananäischen Heidenvölker des Deuteroniums als Typen der sieben Todsünden. S. Zöckler, das Lehrstück v. d. 7 Hauptsünden, München 1893, S. 65 (Petrus Lombardus) und S. 17 (Farinator).

Leidenschaften reinigt. Diese charakterologisch-individualistische Ausdeutung des orphischen Bestiariums verträgt sich ja auch wirklich mit der besprochenen astrologisch-ethnographischen insofern sehr gut, als ja die Sterndeuter mehr oder minder bewußt die Verteilung der Dodekaorostiere auf die Nationen mit Rücksicht auf das völkerpsychologisch vorausgesetzte Ethos des betreffenden Volksstammes getroffen hatten und fest daran glaubten, daß die nationalen Laster und Tugenden eines Stammes durchaus durch den Einfluß der über die betreffende Gegend herrschenden Gestirne bedingt seien.[1]) Wenn einzelne hiergegen Einspruch erhoben hatten mit dem Hinweis auf die auch von heutigen Völkerpsychologen nur zu oft vergessene Tatsache, daß es doch „nüchterne Asiaten, ernste Griechen, sanfte Skythen“ gebe, so daß „*de moribus gentium supervacua disputatio est*“[2]), so verschob sich das Problem bloß von dem Gebiet der generellen Apotelesmatik auf das der individuellen Genethlialogie, denn bekanntlich wurde ja den Tierkreiszeichen — für die Dodekaorostiere fehlt es wohl nur zufällig an gleichsinnigen Zeugnissen —, unter denen der einzelne Mensch geboren wird, maßgebender Einfluß auf dessen Charakter zugeschrieben: So soll der Widder Furchtsamkeit mit Dummheit und gelegentlichen Zornausbrüchen gemischt, der Stier geschlechtliche Verirrungen, der Krebs habgierige Ausbeutungssucht, der Löwe Herrschsucht, durch Großmut und Einfalt gemildert, der Skorpion Streitsucht, der Ziegenfisch Übermut und Laszivität, die Fische Neigung zur Sinnenlust, Geschwätzigkeit und Betrügerei[3]) bewirken.

Die dabei zugrunde liegende Vorstellung ist am besten bekannt aus hermetischer, auch sonst gelegentlich orphisches Gut bewahrender Überlieferung[4]), wo die von ihrem überhimmlischen Ort herabsinkende Seele[5]) nicht nur beim Durchgang durch jede der sieben[6]) bzw. fünf

1) Bouché-Leclercq, l'Astrologie Greque, Paris 1899, p. 337. F. Boll, Stud. über Claudius Ptolemäus, 142ff. (zur Verschmelzung astrologischer Gedanken mit der Klimato-Charakterologie des Panaitios durch Poseidonios).

2) Firmic. Matern. I, 10, 12 Kroll. Sext. Empir. a. u. A. 3. a. O.

3) Manilius IV, 123—291; 502—584. Sext. Empir. adv. math. V, 95, Förster, Scr. Physiogn. II, 341, 5f. 10—15; Hippolyt. Ref. IV, 15, Förster, ibid. p. 342ff.

4) Jos. Kroll a. a. O. 56, 72, 98, 148, 407.

5) Jüdisch ist die Vorstellung vom Herabsinken der Seele bezeugt Soph. Salom. 7, 3: „καὶ ἐγὼ δὲ γενόμενος ἔσπασα τὸν κοινὸν ἀέρα καὶ ἐπὶ τὴν ὁμοιοπαθῆ κατέπεσον γῆν.“ Zu ἀέρα ἔσπασα vgl. die durch Aristoteles bezeugte orphische Lehre über das Einatmen der präexistenten Seele, Kern, Orph. Frg., p. 96. No. 27. Die Quelle des Weisheitsbuches ist Poseidonios; s. Heinemann, Die metaphysischen Schriften des Poseidonios, Breslau 1921, S. 136ff.

6) Poimandres I, 24, Reitzenstein, S. 336.

Planetensphären die betreffende üble Eigenschaft[1]), sondern auch beim Durchgang durch den ζῳοφόρος κύκλος zwölf τιμωρίαι tierischer (ἄλογος) und stofflicher Herkunft annimmt: ἄγνοια, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὀργή, προπέτεια, κακία.[2])

Diese ἐνεργήματα τῆς ἁρμονίας, die der Mensch beim Durchgang durch die „himmlische Harmonie", durch die γενεσιουργὸς κύκλησις, die περιφορὰ τῶν οὐρανίων[3]) empfängt, umhüllen den νοῦς, den höheren „vernünftigen Seelenteil" mit einem ἄλογον σκῆνος, einer tierischen, vernunftlosen Decke.[4]) Die Befreiung von diesen „Plagen" tierischer bezw. astraltierischer, zodiakaler Herkunft ist somit gleichbedeutend mit der brennend ersehnten Lösung vom Zwang der εἱμαρμένη, der die niedere, aus der Sternenwelt stammende Seele[5]) unterworfen ist, nicht aber der von Gott stammende νοῦς und λόγος, durch den eben der Mensch sich von den Tieren unterscheidet. Der göttliche νοῦς ist nun aber sehr wohl imstande, diese Erlösung zu wirken, denn wenn

---

1) „torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium." Serv. Virg. Aen. VI, 714; Arnob. adv. nat. II, 16. Über die letzte Quelle der Lehre — die bei Servius erwähnten *mathematici* — sind schlechthin Astrologen — s. zuletzt Jos. Kroll, Hermes Trismegistos, Münster i. W. 1914, S. 298. Ins Jüdische übernommen findet man die Vorstellung von diesen sieben πνεύματα πλάνης Testam. Ruben 2, 3, und Testam. Salomonis (Reitz. Poim. 52, 3). Die Ableitung von fünf nur üblen Eigenschaften von den Planetengöttern muß iranischen Ursprungs sein, weil den Persern die fünf Planeten als ahrimanisch, die zwölf Tierkreiszeichen aber — mit Sonne und Mond — als Bundesgenossen des Lichtgottes galten. (Anz, Urspr. d. Gnostizismus T-U XV, 4; 83, 4; Reitzenstein 53, 2) und im Avesta fünf Seelenteile unterschieden werden (Geiger: Ostiranische Kultur 298 ff., Eisler, Weltenmantel 557, 5). Die Vorstellung von sieben Lastern (πονηρὰ πνεύματα Reitzenstein Poim. 52, 3, 336) bzw. sieben Todsünden — muß überhaupt nicht von vornherein zu der Theorie von ihrer planetarischen Herkunft gehören, denn eben der Zodiacus enthält zufällig gerade nur sieben eigentliche Tierzeichen zum Unterschied von der Dodekaoros der zwölf Tiere. Über die Tiersymbole der sieben Todsünden s. u. S. 85, 5, 295, 5, über die Tiere der sieben Planeten Boll, Arch. f. Rel. Wiss. XI, 1907, 461, 1. Mit den neun Sphären der Welt werden die moralischen Eigenschaften bei Serv. Virg. Aen. VI, 439 verbunden („intra novem hos circulos mundi virtutes inclusas esse, in quibus et iracundia [= θυμός] sunt et cupiditates").

2) Poimandres XIII, 12; Reitz. Poim. 342, vgl. Kroll a. a. O. 297 f.

3) J. Kroll a. a. O. 277, 2: Iamblich. de myst. XIII, 6. Gemeint ist dasselbe wie mit dem τροχὸς γενέσεως im Jakobusbrief 3, 6. Die Vorstellung ist orphisch (Tafeln von Thurioi, Kern, Frg. 32c, 6, p. 106).

4) Poim. XIII, 12: τὸ σκῆνος τοῦτο, ὃ.. διεξεληλύθαμεν τοῦ ζῳοφόρου κύκλου συνέστη καὶ τούτου συνεστῶτος ἐκ στοιχείων δώδεκα ὄντων τὸν ἀριθμὸν φύσεως μιᾶς παντομόρφου ἰδέας.. εἰς πλάνην ἀνθρώπου διαζυγαὶ ἐν αὐταῖς εἰσιν." Zum σκῆνος vgl. Soph. Salom. 9, 15: „βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν"; auch im Psalm des Hiskia Isaias 38, 12 wird der Körper des Menschen einem Zelt verglichen (cf. Hiob 4, 19). Der Ausdruck σκῆνος in diesem Zusammenhang ist pythagoreisch (Hirzel, Untersuch. zu Ciceros philos. Schr., Leipz. 1877 II, 144), kommt aber auch bei Demokrit (B 37, 187) vor (Heinemann, Poseidonios' metaph. Schriften, Breslau 1921, 140, 3), ebenso im ps.-plat. „Axiochos" 366 A.

5) Kroll, S. 278, cf. 253.

die fraglichen tierischen Triebe, die ἄλογα μέρη der Seele des Menschen — θυμός und ἐπιθυμία der ἄλογα — durch den λόγος beherrscht und geleitet werden, wandeln sie sich ohne weiteres aus Lastern in befreiende Tugenden ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη u. s. f.[1]) Daher kann mit Eusebios a. a. O. gesagt werden, daß der Orpheus-Logos „πάθη ἄγρια καὶ θηριώδη ψυχῶν τοῖς τῆς ἐνθέου διδασκαλίας φαρμάκοις ἐξιώμενος καὶ νοσούσαις γε ψυχαῖς ταῖς τὸ θεῖον ἐν γενέσει καὶ σώμασιν ἀναζητούσαις οἷα τις ἰατρῶν ἄριστος συγγενεῖ καὶ καταλλήλῳ βοηθήματι θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ[2]) παρίστη".

Als Zaubermittel (φάρμακα) dieser Erlösung von dem auf den Durchgang der Seele durch den himmlischen ζῳοφόρος κύκλος zurückgeführten tierischen Verblendungszustand (πλάνη) der Seele, ist zunächst die ἔνθεος διδασκαλία, die „gotterfüllte Belehrung" erwähnt und soweit bleibt die Deutung im Bereich der Vorstellung von Orpheus als dem Lehrer und Propheten einer höheren Sittlichkeit, durchaus entsprechend jenen Darstellungen des „guten Hirten" als Weisheitslehrer[3]) in der *spelunca magna* der Praetextatkatakombe, wo zweimal der stehende Hirte mit Schäferstab und Hirtenflöte (u. S. 302, 2—4) neben dem aufhorchenden Lamm — dem μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ der Aberkiosinschrift — und einem Korb voller Schriftrollen abgebildet ist[4]), oder dem Fresko im Hypogäum der Aurelier[5]), wo inmitten von Schafen und Ziegen, die auf Felsen umherklettern[6]), der aus einer Schriftrolle vorlesende Erlöser, „gute Hirt" oder παιδαγωγός (u. S. 65, 1) — wie immer man ihn nennen will — erscheint, oder jenen Sarkophagen[7]), wo neben dem guten Hirten dieser „Vorleser", allenfalls noch eine thronende weibliche Gestalt mit Bücherkorb und Schriftrolle[8])

---

1) Stobäus, ecl. I, 321, 29. Kroll, a. a. O. 277.

2) Vgl. Seneca, ep. 31, 11, der den *animus rectus, bonus, magnus* einen „*deum in corpore humano hospitantem*" nennt (dazu u. S. 74, 3).

3) Auf diese urchristliche Auffassung greift noch Bernhard von Clairvaux zurück, wenn er (de consideratione II, 6, 9ff.) Innozenz III. zuruft: „fac opus evangelistae et pastoris opus implesti . . evangelizare pascere est."

4) Kaufmann, Hdb. 234f. Vgl. den Orpheus mit dem Bücherrollenkorb auf dem Spiegel Tyszkiéwicz u. S. 98, o zu S. 97, Abb. 34.

5) Bendinelli, *Notizie dgl. Scavi,* 1920, p. 123f., tav. III, IV. S. Reinach RPGR 201, 3 „*Orphée ou berger*(?)" (Taf. IV, Abb. 27.) Viel besser jetzt *Monumenti antichi ined. Acad. Linc.* 1923, tav. IX.

6) Vgl. Aberkios 1, 4 . . ποιμένος ἁγνοῦ ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε . . . nach Ezech. 34, 13 „ich werde sie weiden auf den Bergen Israels, in den Schluchten und in den bewohnten Gegenden des Landes."

7) Lateranischer Sarkophag, Kaufmann, Abb. 132, S. 235, cf. Sarkophag von S. Maria Antiqua, S. 344, fig. 137.

8) Vgl. u. S. 98, o Bücherkorb und Schriftrolle des Orpheus unter den Tieren auf dem Bronzespiegel der Sammlung Tyszkiéwicz.

— also ἐκκλησία und παιδαγωγός[1]) (u. S. 387, 1, 388, 2) zu sehen sind; oder dem gleich zu besprechenden Mosaik von Aquileia, wo der „gute Hirte“ zwischen Tieren aller Art den Boden eines der Belehrung der Katechumenen dienenden Kultraumes gebildet hat.

Neben dieser, der sokratischen Vorstellung von der Lehrbarkeit der Tugend entsprechenden Vorstellung, steht aber bei Eusebios noch eine ganz eigenartige, andere, von einer besonderen musikalischen Zauberwirkung, die der von Poseidonios[2]) grundsätzlich geforderten Beeinflussung der vernunftlosen, tierischen Seelenteile durch irrationale Mittel, vornehmlich die Musik[3]), Rechnung tragen soll: ... μουσικὸν ὄργανον χερσὶ λαβών, ποίημα σοφίας[4]) αὐτοῦ, τὸν ἄνθρωπον spielt dieser Orpheus-Logos also auf dem Menschen selbst bzw. auf seiner Seele wie auf einer Leier.

Dieser auffallende Vergleich der menschlichen Seele mit einem Saitenspiel ist zweifellos abgeleitet von der pythagoreisierenden, im platonischen Phaidon (85 E) von dem Thebaner Simmias — einem Schüler des Philolaos — verfochtenen, sehr verbreiteten Lehre ἁρμονίαν τινὰ ἡμῖν εἶναι τὴν ψυχήν[5]), die Seele sei gewissermaßen der Stimmung einer Leier[6]) zu vergleichen. Das Bild ist

1) Diese von Clemens von Alexandria in der gleichnamigen Schrift auf den Kyrios Christos angewandte Bezeichnung ist stoisch: *„generis humani paedagogus“* heißt der wahre Weise bei Poseidonios (Seneca, ep. 89, 13; Heinemann, Poseidonios S. 104).

2) Heinemann, Poseidonios' metaph. Schr. S. 7 u. 98 (Galen, plac. 473 f.).

3) Nach platonisch-pythagoreischer Lehre ist die Musik selbst nichts Irrationales, sondern zu innerst wesensgleich mit der Philosophie (Platon, Phaed. 61 A; Strabon, X, 717 B). 4) cf. Sophia Salom. 7, 21: πάντων τεχνῖτις σοφία . . .

5) cf. Aristoteles, de anima I, 4 Anfang: „. . καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς . . ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων“ (vgl. hierzu u. S. 65 Mitte zu S. 65, 6). Polit. VIII, 5 Schluß: „. . πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ᾽ἔχειν ἁρμονίαν“. Macrob. Somn. I, 14 „. . Pythagoras et Philolaus harmoniam . . (dixerunt animam)“. Philop., de an. B 15 u.: „ὥσπερ οὖν ἁρμονίαν λέγοντες τὴν ψυχὴν (οἱ Πυθαγόρειοι) οὔ φασι ταύτην τὴν ἐν ταῖς χορδαῖς“ ... Lactant. Opif. D. c 16: „Aristoxenus dixit mentem ... quasi harmoniam in fidibus ex constructione corporis et compagibus viscerum vim sentiendi existere.“ Cic. Tusc. I, 10, 20: „Aristoxenus ... ipsius corporis intentionem (= τόνος, Stimmung als Saitenspannung) quandam [animam dixit]“; cf. ibid. 18, 41. Auch die Kyniker arbeiten mit diesem Vergleich. So Diogenes (Laert. Diog. VI, 27): „ἐθαύμαζε ... τοὺς μουσικοὺς τὰς μὲν ἐν τῇ λύρᾳ χορδὰς ἁρμόττεσθαι, ἀνάρμοστα δ᾽ἔχειν τῆς ψυχῆς τὰ ἔθη“, ibid. 65: „ἰδὼν ἄφρονα ψαλτήριον ἁρμοζόμενον· οὐκ αἰσχύνῃ, ἔφη τοὺς μὲν φθόγγους ... ἁρμόττων, τὴν δὲ ψυχὴν ... μὴ ἁρμόττων . .“ Dazu u. S. 68, 5.

6) Daß es möglich ist, durch Musik εὐαρμοστία und εὐρυθμία der Seele im Hörer zu erzeugen, ist schon für Protagoras in dem gleichnamigen platonischen Gespräch 326 A (cf. Sympos. 189 D) etwas altbekanntes; Macrob., S. Scip. I, 14, 19 Diels FVS[2] 238, 4, Nr. 23 schreibt die ψυχὴ ἁρμονία-Lehre dem Philolaos und Pythagoras zu. Daß Philolaos so gelehrt haben muß, sah schon Rohde, Psyche[4] II, 169, 1, und neuer-

Philon von Alexandria[1]) ganz geläufig, wenn er den Logos bzw. das πνεῦμα θεοῦ beschreibt, ὥcπερ τινὰ λύραν τὴν ψυχὴν μουcικῶc ἁρμοcάμενον, d. h. die Seele vom Geist gewissermaßen musikalisch in eine andere „Stimmung" umstimmen läßt.

Es ist aber auch — nur um eine Stufe körperlicher, weniger vergeistigt aufgefaßt — im altisraelitischen Schrifttum nachweisbar,

dings hat F. M. Cornford, Class. Quarterly, XVI 1922, p. 146 schlagend alle bisherigen Bedenken gegen die Zuschreibung dieser δόξα an Pythagoras selbst widerlegt: es handelt sich um eine ἁρμονία bzw. εὐαρμοcτία der nach dem unverdächtigen Zeugnis des Poseidonios (so Burnet, Phaedo, 1911 *note to* 68c zu den bei Zeller I, 447 angeführten Stellen) von Pythagoras angenommenen drei Seelenteile: des göttlichen, menschlichen und tierischen (Aristot. Eth. c. XIII), oder, wie Platon Rep. 443c sagt: des λογιcτικόν, θυμοειδέc, ἐπιθυμητικόν, die harmonisieren müssen „ὥcπερ ὅροι τρεῖc ἁρμονίαc ἀτεχνῶc, νεάτηc τε καὶ ὑπάτηc καὶ μέcηc". Tugend, cωφροcύνη und δικαιοcύνη, ist nichts anderes als die cυμφωνία (Einklang) oder εὐαρμοcτία (richtige Stimmung) dieser Seelenteile. Sie kann aus der „Verstimmung" (ἀναρμοcτία) herbeigeführt werden durch kundiges Musikspiel, das die Seele zum richtigen „Mittönen" bringt (das „Mittönen" gleichgestimmter Saiten muß bekannt gewesen sein, seit es ein Zusammenspiel mehrerer Saiteninstrumente gab (assyr. Leierquartett und Harfenorchester, Abb. Enc. Bibl. 3239 f., fig. 24 f.). Ganz etwas anderes — wenn auch bei Pythagoras und den älteren Pythagoreern kaum scharf geschieden — ist die Vorstellung einer nach richtigen Zahlenverhältnissen gestimmten ἁρμονία, κρᾶcιc (lat. *temperamentum*) der angenommenen Grundeigenschaften Wärme, Kälte, Trockenheit und Flüssigkeit, die die durchaus nicht vollkommen unkörperlich gedachte Seele ebenso haben oder nicht haben konnte, wie der Körper (vgl. Platon selbst im Phaedon a.a.O., Aristoteles, de anim. IV, 4 und Dikaiarch: „Δ. δὲ [τὴν ψυχὴν λέγει] ἁρμονίαν τῶν τεccάρων cτοιχείων", bzw. cυμφωνίαν τῶν cτοιχείων; Nemes., nat. hom. p. 68; Aet. IV, 2, 5; Stob. ecl. I, 796; Herm. Irris. S. 402. Vgl. hierzu Soph. Salom. 19, 18f., wo die Elemente der Welt quasi-musikalisch „umgestimmt" werden (aus Poseidonios; s. die Parallelen aus Philon, de cher. 110 etc. bei Heinemann, a. a. O. S. 138, 9) cτοιχεῖα μεθαρμοζόμενα ὥcπερ ἐν ψαλτηρίῳ φθόγγοι...: Die von Claudian. Mam. II, 7, p. 120, 12, Diels, FVS² 248, 25, Nr. 22 dem Philolaus zugeschriebene Theorie, daß die Seele sich dem Körper einfügt durch ein gewisses Zahlenverhältnis und eine unkörperliche Harmonie, besagt ganz klar, daß die Seele dasselbe *temperamentum oppositorum* hat bzw. haben muß, wie der Körper, und das ist ja in der Tat die Grundlage der ganzen charakterologischen Temperamentenlehre. Die richtige Stimmung der Seele ist die, bei der die ἁρμονία des Mikrokosmos mit der musikalischen Harmonie des Weltalls übereinstimmt (s. u. S. 69, o). Proclos, in remp. I, 212 Kroll gibt das Verhältnis von λόγοc zu θυμόc als διὰ πέντε = „Quint" und von θυμόc zu ἐπιθυμία als διὰ τεccάρων = „Quart" an. Das ist wohl fraglos falsch, da ja die Alten eine mehrstimmige Musik nach der Überzeugung aller Sachkenner gar nicht kannten und die ἁρμονία der Seelenteile sicher als richtiger Einklang *(concentus)* gedacht war (Aristot. Eth. a XIII, 17: „πάντα ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ"). Aber für das Mischungsverhältnis *(temperamentum)* der gegensätzlichen Seelenteile Wärme, Kälte, Trockenheit, Flüssigkeit mögen andre Verhältnisse als 1 : 1 : 1 : 1 als Optimum gegolten haben. Man müßte in den Medizinern solchen Zahlenangaben wie denen des Marsilius Ficinius (Saxl-Panofsky, Dürers Melencolia I, Leipzig 1923, 17, 2) nachgehen, um hier klar zu sehen.

1) qu. d. immut. 86 ed. Wendland II, p. 61. Vgl. qu. rer. d. haer. 515E (508ff.), 517Bf., 518Af. De spec. legg. III, 343M. Mundi opif. 15C (16). De somn. 1140A, 689M, wo es von dem Propheten heißt, der göttliche Geist wohne in ihm und bewege ihn, wie die Saiten eines musikalischen Instruments.

wenn es bei Isaias 16, 11 heißt: „wie eine Zither (*ka-kinnor*) erklingt mein Inneres[1]) wegen Moab“ (LXX ἡ κοιλία μου ὡς κιθάρα ἠχήσει).

---

1) *me'ai*, wörtlich meine „Eingeweide“, wie griechisch φρένες, σπλάγχνα für den Sitz der Gefühle gebraucht Jer. 31, 20, Cantic. 5, 4, Is. 63, 15 usw. Hierzu ist vielleicht auf die merkwürdige Tatsache zu verweisen, daß die ägyptische Hieroglyphe des menschlichen Stimmapparates (Griffith, Eg. Hieroglyphs fig. 49, Deir el Bahri und 104 el Bershē, cf. Spurell and Petrie, Medum, pl. XXVIII, p. 30; Eisler, ken. Weihinschriften S. 102, 3), die Herz und Luftröhre mit dem Kehlkopf oberhalb der Schlüsselbeine darstellt — vgl. zu dieser merkwürdigen anatomisch-physiologischen Verknüpfung die bei Eberh. Hommel, Unters. z. hebr. Lautlehre, Leipzig 1917, S. 53, 2 besprochenen antiken Theorien und Aristot. de anima II, 8, p. 420, 4 — von den Hierogrammaten sehr früh mit dem Bildzeichen einer Laute zusammengeworfen wurde. Siehe W. M. Müller, Egyptol. Researches, Wash. 1906, p. 15, 2 zu pl. 4bL „an interesting palaeographical detail is the form of the sign *nfr* pl. 4b, white and red, which reveals unusually plainly for that age“ (Senmut-grab, Zeit der Hatshepsut, 18. Dyn.!) the origin of that queer hieroglyph .... The origin of that picture lies in the word *nfy* (Erman, Gloss. *nfj* „atmen“ kopt. ⲛⲓϥⲉ) „windpipe“ .... The use for *nfr* „good“ presupposes the well-known confusion of r and y, which we find as well in earliest as in latest Egyptian .... The scribes of a rather early age began to confound it with the picture of a lute and gave it two pegs“ (die Schlüsselbeine als Lautenschlüssel verstanden!). Maspéro, Biblioth. Égyptol. 29, 1913, p. 236: „Les graveurs ont ... donné parfois à la caisse sonore du luth des ornements qui lui prêtent l'aspect du coeur, mais c'est toujours le luth qu'ils ont voulu représenter et non, comme le pense Mr. Griffith, le coeur pendu au bout du larynx.“ Horapollon II, 4: ἀνθρώπου καρδία φάρυγγος ἠρτημένη ἀγαθοῦ ἀνθρώπου στόμα σημαίνει meint das heute als ein Ruder aufgefaßte Zeichen *ḫrw* = Stimme ϩⲣⲟⲟⲩ in der Verbindung *m3'-ḫrw* = ([ʽΑρ]-μαχόρος Erman-Grapow S. 59) „einer, dessen Intonation die richtige ist“, ein Mann „gerechter Stimme“, ein gerechtfertigter (daher ἀγαθὸς ἄνθρωπος. cf. Euripid., Hippol. 922 ff.: „.. χρῆν .. δισσάς τε φωνὰς πάντας ἀνθρώπους ἔχειν, τὴν μὲν δικαίαν, τὴν δ᾽ὅπως ἐτύγχανεν ...“). Es sind also anscheinend drei Zeichen, 1. = Laute = *nfr* = νάβλα, „nablium“, נֶבֶל *nebhel* ZDMG 46, 112; Brugsch, Aeg. Wörterb. s. v. Sachs, Alt. Or. XXI, 3/4. Heft, S. 14; 2. Herz und Luftröhre bis zum Mund, daher *ḫrw* ϩⲣⲟⲟⲩ „Stimme“, στόμα bei Horapollon und 3. Steuerruder, Griffith, hieroglyphs 65 , = *nfr.t* „Steuer“, „Steuerseil“ (Erman-Grapow S. 81) früh zusammengeflossen. Jedenfalls ist es sehr merkwürdig, die vermeintlichen Stimm- und Gefühlsorgane des Menschen (καρδία φάρυγγος ἠρτημένη = ἀνθρώπου στόμα) von den Hierogrammaten mit einer Laute, bei Isaias mit einer κιθάρα (*kinnor*), also mit Saiteninstrumenten zusammengebracht zu sehen, nicht mit dem eigentlich entsprechenden Sinnbild einer Balg- oder Sackpfeife (*magrephah*; vgl. u. S. 265, 3). Das ist um so merkwürdiger, als das hebräische *nebhel* (LXX = ψαλτήριον, aber ψ 81, 3 = κιθάρα) — das erst seit der 18. Dynastie und dem damaligen Einstrom semitischer Kulturelemente in Ägypten nachweisbar ist —

Ganz ähnlich heißt es in den „Oden Salomos" 6, 1.: „Wie die Hand die Zither schlägt und die Saiten sprechen, so spricht in meinen Gliedern der Geist des Herrn", und öfters in der christlichen Apologetik[1]): ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὡcεὶ λύρα κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡc πλῆκτρον soll der Gnostiker Montanus[2]) die prophetische Inspiration beschrieben haben. Nun ist es altpythagoreische, durch Aristoxenos[3]) bezeugte und oft angewandte (u. S. 70, 6—8) — wohl sicher aus dem Orpheusmythos abgeleitete — Lehre, daß die *ferocia animi*, die „Wildheit" oder „tierische Leidenschaft" der Seele, durch Musik besänftigt werden könne[4]), d. h. daß durch die musikalischen, die kosmische Harmonie des Planetenlaufes widerspiegelnden Tonverhältnisse der Musik die sozusagen „verstimmte", disharmonische Seele mit der Weltharmonie übereingestimmt werden könne[5]), wie es in der o. S. 38, 0, 46, 2 angeführten pseudolukianischen Schrift περὶ ἀcτρολογίηc sichtlich in Anlehnung an die Redeweise der Mysterieninitiation von der Leier des

---

einerseits einen Schlauch (Wasser- oder Weinschlauch LXX ἀcκόc!), andrerseits ein Musikinstrument bedeutet, so daß man hieraus allein auf eine Dudelsack- oder Blasbalg-Pfeife (*nebhel* = ὄργανον LXX Amos 5, 23; 6, 5), wie die cάλπιγξ ὠμοβοεία der Thraker (Xenophon, anab. VII, 32; Schrader, Reallex. d. Indogerm. Alt.² II, 85) schließen müßte. Jedenfalls lassen sich diese Spekulationen über das Herz und die Stimmorgane sehr weit zurückverfolgen. S. Reitzenstein, Poim. S. 61; Erman, ein Denkm. memphit. Theologie, SBAW 1911, 939. Ich würde sie nicht erwähnen, wenn nicht auf einem Mosaik von Hadrumetum-Sousse (Abb. Eisler, Orpheus pl. XXX) ein lautenspielender Affe unter den Tieren des Orpheus dargestellt wäre (o. S. 14, Abb. 6), dessen Instrument das des kynokephalos-köpfigen Weisheits- und Musikergottes Thot der Ägypter darzustellen scheint.

1) Harnack-Flemming, Ein jüd. christ. Psalmenbuch a. d. 1. Jahrh. Leipzig 1910, S. 31.

2) Epiphan. haer. 48, 4. 3) Marc. Capella IX, 923, fragm. 24.

4) Cramer, Anecd. Paris I, 172 „nach Aristoxenos bedienen sich die Pythagoreer zur Heilung des Leibes der ἰατρική, zur Reinigung der Seele der μουcική". Theophrast will sogar körperliche Krankheiten durch Musik heilen: Athen XIV, 624a: ὅτι δὲ καὶ νόcουc ἰᾶται μουcικὴ Θεοφράcτοc ἱcτόρηcεν ἐν τῷ περὶ ἐνθουcιαcμῷ, ἰcχιακοὺc φάcκων ἀνόcουc διατελεῖν εἰ καταυλήcοι τιc τοῦ τόπου τῇ Φρυγιcτὶ ἁρμονίᾳ. Vgl. Gellius N. A. IV, 13, 2; Apollon. Mirab. c. 49 über musikalische Heilung von Schlangenbissen u. dgl. Daß diese Heilweise noch im Mittelalter geübt und heute noch in orientalischen Spitälern angewandt wird, belegen Saxl-Panofsky a. a. O. 22, 1, 34, 2, 40, 5, 42, 3.

5) K. Joël, Gesch. d. antik. Philosophie, Tübingen 1921, I, S. 389. Zu Philolaos fr. II, Diels: „die heilige Musik, die aus dem Herzen tönt, empfängt so ihre Resonanz in der Harmonie des Kosmos, und die heilige Ordnung der Welt wieder soll Gesetz sein für unser Leben. Wird doch durch Gleichmaß und Zahlenordnung in Wahrheit die Welt harmonisch zur Seele, und in der Vollendung schlägt die Seele zusammen mit den Gestirnen, die in reiner Rundung ihrer Gestalt und Bewegung ewig wiederkehren und ihres Daseins Kreise vollenden." Die lehrreichste Belegstelle ist Iamblich. de vita Pythagorica 64ff. (ed. Nauck p. 44ff.): διὰ μουcικῆc παίδευcιν πρώτην κατεcτήcατο (Pythagoras) διά τε μελῶν τινων καὶ ῥυθμῶν ἀφ' ὧν τρόπων τε καὶ παθῶν ἀνθρωπίνων ἰάcειc ἐγίγνοντο ἁρμονίαι τε τῶν τῆc ψυχῆc δυνάμεων....

Orpheus heißt, daß sie ἑπτάμιτος[1]) ἐοῦσα τὴν τῶν κινεομένων ἀστέρων ἁρμονίαν συνεβάλλετο.[2]) Die kosmische Harmonie selbst — αὕτη Ὀρφέος ἡ μεγάλη λύρη![3]) „Siehst du den Orpheus in Stein oder in Farben gebildet, wie er mit dieser Leier dasitzt inmitten der vielfältigen Lebewesen, unter denen auch der Mensch, der Stier, der Löwe und aller andern ein jedes da ist, dann μέμνησο μοι τουτέων κοίη ἐκείνου ἀοιδή κοίη δὲ καὶ ἡ λύρη, κοῖος δὲ καὶ ταῦρος ἢ ὁκοῖος λέων Ὄρφέος ἐπαΐουσιν und du wirst ein jedes dieser Dinge am Himmel zu sehen imstande sein."[4])

Diese Ansicht vom mikro-makrokosmischen Heilzauber der Musik[5]) liegt natürlich auch an der oben angeführten Stelle des Eusebios vor, wo der Logos und wahre Orpheus als ein Heiland, ein ἰατρῶν

δαιμονίως μηχανώμενος κεράσματά τινων μελῶν διατονικῶν τε καὶ χρωματικῶν καὶ ἐναρμονίων, δι' ὧν ῥᾳδίως εἰς τὰ ἐναντία περιέτρεπον καὶ περιῆγον τὰ τῆς ψυχῆς πάθη νέον ἐν αὐτοῖς ἀλόγως συνιστάμενα καὶ ὑποφυόμενα, λύπας καὶ ὀργὰς καὶ ἐλέους καὶ ζήλους ἀτόπους καὶ φόβους, ἐπιθυμίας τε παντοίας καὶ θυμοὺς καὶ ὀρέξεις καὶ χαυνώσεις καὶ ὑπτιότητας καὶ σφοδρότητας ἐπανορθούμενος πρὸς ἀρετὴν τούτων ἕκαστον διὰ τῶν προσηκόντων μελῶν ὡς διά τινῶν σωτηρίων συγκεκραμένων φαρμάκων . . ., ἀπήλασσε διὰ τινων ἰδιοτρόπων ᾀσμάτων καὶ μελισμάτων ψιλῇ τῇ κράσει διὰ λύρας ἢ καὶ φωνῆς συντελουμένων . . . . ταῖς μεταρσίαις τοῦ κόσμου συμφωνίαις ἐπακούων . . συνιεὶς τῆς καθολικῆς τῶν σφαιρῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰς κινουμένων ἀστέρων ἁρμονίας τε καὶ συνῳδίας.. Umgekehrt: „wie die angeschlagene Saite eines Instruments die gleiche Saite eines andern zum Mitschwingen und Mitklingen veranlaßt, so erzeugt das Gebet Kraft der im Kosmos waltenden Harmonie droben im Gestirn eine ähnliche Resonanz" (Plotin, Enn. IV 4, 41; 42. Gundel, Sterne u. Sternb., S. 267, 1). Dazu Cicero, Somn. Scip. V, 3 (aus Poseidonios): „quod (die Sphärenharmonie) docti homines nervis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum (den Himmel), sicut alii qui praestantibus ingeniis in vita humana divina coluerunt".

1) μίτος = Faden ist für die Darmsaite einer Lyra ein seltsamer Ausdruck. Aber μίτος ist eben der orphische Mysterienausdruck für den Lebensfaden, wie er von des Geschickes Mächten — nach astrologischer Lehre — durch den Planetenlauf siebenfach gesponnen wird.

2) cf. Philon, de opif. mundi 42, § 126 vol. I, p. 43 Cohn: „ἑπτάχορδος λύρα ἀναλογοῦσα τῇ τῶν ἑπτὰ πλανήτων χορείᾳ. Dazu Heraklit, alleg. hom. 12.

3) Man erinnere sich, wie Clemens von Alexandria (Strom. V, 8, 49, p. 674 Po) aus Kleanthes die allegorische Erklärung der Leier des Apollon anführt — als des Kosmos, den der Gott mit der Sonne als seinem Plēktron schlägt und dadurch εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν ἄγει — und man wird den gleichen stoischen Schulcharakter bei der Deutung des Orpheus auf den Logos, der die menschliche Seele wie ein Musikinstrument behandelt, nicht verkennen können.

4) Ps. Lucian, de astrol. 10, Kern, Orph. Fr. p. 32, Nr. 107. Auch der chinesische Universismus kennt die kosmologischen Beziehungen der Musik: dort entsprechen die fünf Quinten den Jahreszeiten, die zwölf festen Töne den Monaten, die 28 Mondstationen der Doppeloktave des Disdiapason. T'oung Paô, vol. XV, 1914, p. 514, 372.

5) Vgl. Saxl-Panofsky a. a. O. Taf. XIII, Abb. 23 den melancholischen Alchemisten, der sich auf der Harfe vorspielen läßt, um seinen Geist in die (kosmisch) richtige, zu seinem Werk erforderliche „Stimmung" zu versetzen. Dazu u. S. 70, 7.

ἄριστος gefeiert wird, der die leidenden Seelen von ihren ἄγρια καὶ θηριώδη πάθεα erlöst und dadurch zum harmonischen Einklang mit der Allvernunft und Weltseele zurückführt.

Diese Erlösung der durch den Zauber der Musik gebändigten und der Harmonie zurückgegebenen Einzelseelen wirkt sich dann natürlich in der staatlichen Gemeinschaft aus: πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου — namentlich das gesellschaftliche Leben — εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται.[1]) Nur die ἀμουσία ist schuld, wenn ἀδελφὸς ἀδελφῷ καὶ πόλεις πόλεσιν ἀμέτρως καὶ ἀναρμόστως ἐρίζουσιν.[2]) Die Politik selbst wird so zu einer menschenbefriedenden, auf συμφωνία im Staat[3]) hinarbeitenden μουσικὴ τέχνη, ja die Verwaltungskunst des Staatsmannes gilt geradezu als die wahre Musik.[4]) Die auf diese Art zu einer geistigen Harmonie zusammengefaßte Gemeinschaft wird wie die Einzelseele (o. S. 67) einem wohlgestimmten Saiteninstrument verglichen.[5])

Die vorstehend erörterte stoisch-neupythagoreische, in einem wesentlichen Stück geradezu als philonisch erweisbare Vorstellung vom Logos-Orpheus, der die „Seelenstimmung" des Menschen wie ein Saitenspiel mit den Tönen der eigenen, kosmisch abgestimmten Zauberleier mitschwingen läßt und dadurch als ἰατρῶν ἄριστος[6]) ihre Leiden heilt[7]), paßt so gut zu der biblischen Erzählung[8]) vom Hirten und kunstreichen Leierspieler David, der durch sein Saitenspiel aus dem verdüsterten, dem „Geist Gottes" entfremdeten, von einem πνεῦμα πονηρόν besessenen Gemüt Sauls den „bösen Gotteshauch" *(ruaḥ ʾelōhim*

---

1) Plato, Protagoras 326B.

2) [Plato], Clitophon 407C. Nach Joël, Sokr. I, 494 Antisthenisch.

3) Aristides Quint., de musica, Jan, mus. script. II, 6 ad fin., p. 75. Plutarch, de musica, c. 42.

4) Diog. Laert. VI, 104. Bei Plutarch, Perikles, c. 4 wird Perikles von einem Musikvirtuosen in der Staatskunst unterrichtet.

5) Diese offensichtlich orphisch-pythagoreische Vorstellung ist bei Juden und Christen nachweisbar: Pirqē di R. Eliezer c. 18, p. 127 der englischen Übersetzung von Friedlaender (cf. c. 31 ibid. p. 229) wird die aus mindestens zehn Mitgliedern bestehende Kultusgemeinschaft (*minjan*) mit einer Zehnsaitharfe verglichen. Und ebenso vergleicht Ignatius von Antiochia (Ephes. IV, cf. Philipp. I, 2) den „Chor" der Presbyter mit ihrem Bischof der συμφώνησις einer Leier.

6) Zum Begriff des Seelenarztes vgl. die bei Jos. Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914, S. 342, gesammelten Stellen.

7) Das pompejanische Wandbild Helbig 893 — Herakles in Gegenwart der Musen dem Leierspiel des Orpheus zuhörend — wird wohl die Heilung des Herakles μαινόμενος durch die Musik darstellen. Vgl. über die merkwürdige Gestalt des Herakles μελαγχολικός Joël, Sokr. II, 1, 152, 1; Wilamowitz, Herakles S. 91 ff.

8) 1. Sam. 16, 15f. 23. Wundervoll tiefe Darstellung des Vorgangs in Rembrandts „Saul und David" im Haag (Klass. d. Kunst II. Bd., Stuttg. 1904, S. 246).

hara'ah) austreibt[1]), daß es wohl keiner weiteren Erklärung mehr bedarf, warum von dem messianischen Orpheus-David der Endzeit erwartet werden konnte, daß auch er mit seiner Lyra und durch sein „neues Lied“ (oben S. 18, 5, 32, 4) die bösen πνεύματα bzw. παθήματα aus den Heiden wie aus den Sündern in Israel austreiben und so die ursprüngliche volle Harmonie der Seelenstimmung des erlösten Menschen wieder herstellen würde.

Diese Bedeutung eines solchen David-Orpheus unter den Tieren mußte um so unmittelbarer verständlich sein, als Philo[2]) in der Tat die messianischen Weissagungen von einer Befriedung der wilden Bestien in der Endzeit auf die Zähmung der Tiere in uns deutet. Die allegorische Bezeichnung der παθήματα der menschlichen Seele bzw. der menschlichen Laster und der Triebe überhaupt als „Tiere[3]) im Menschen“ ist zuerst nachweisbar in der pythagoreisierenden Anthropologie im platonischen Timaios, wo der Geschlechtstrieb beim Mann als ein ζῷον ἐν ἡμῖν . . . ἔμψυχον . . . ἀπειθές τε καὶ αὐτοκρατὲς γεγονός, als ζῷον ἀνυπήκοον τοῦ λόγου beschrieben wird.[4]) In derselben Art wird schon vorher (70f.) τὸ σίτων καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς, der „Nahrungstrieb der Seele“, in eigentümlicher Weise dem gleichgesetzt, was man heute den Verdauungsapparat des Körpers nennen würde, und einem „wilden Tier“ (ὡς θρέμμα ἄγριον) verglichen, das vorsichtshalber in der Gegend zwischen Zwerchfell und Nabel von den niederen Schöpfungsmächten eingeschlossen bzw. gefesselt worden ist (κατέδησαν).

1) Vgl. die lehrreiche hellenisierende Paraphrase bei Joseph. ἀρχ. VI, VIII, 2: . . . Σάουλον . . . περιήρχετο πάθη τινα καὶ δαιμόνια, πνιγμοὺς αὐτῷ καὶ στραγγάλας ἐπιφέροντα, ὡς τοὺς ἰατροὺς ἄλλην μὲν αὐτῷ θεραπείαν μὴ ἐπινοεῖν, εἰ δέ τίς ἐστιν ἐξᾴδειν δυνάμενος καὶ ψάλλειν ἐπὶ κινύρᾳ, τοῦτον ἐκέλευσαν ζητήσαντας, ὅποτ᾽ ἂν αὐτῷ προσίοι τὰ δαιμόνια . . . ποιεῖν ὑπὲρ κεφαλῆς στάντα ψάλλειν καὶ τοὺς ὕμνους ἐπιλέγειν ... David kommt, μόνος ἰατρὸς ἦν λέγων τε τοὺς ὕμνους καὶ ψάλλων ἐν τῇ κινύρᾳ.“

2) *De praem. et poenis* § 15, II, 42ff.

3) Philo, leg. alleg. III, I, 138 Cohn: „οὐκοῦν κτηνῶδες μέν ἐστι τὸ ἄλογον καὶ αἰσθητικόν;“. In der kynischen Tabula Cebetis c. 22f. u. 26 werden ἄγνοια, πλάνος, λύπη, ὀδυρμός, φιλαργυρία, κακία — also sieben παθήματα — als τὰ μέγιστα θηρία bezeichnet. Bei Dion von Prusa, or. IX, p. 291 R wird die ἡδονή als ein θηρίον beschrieben.

4) Timaios 91 B. Ebenso sei bei den Weibern die μήτρα oder ὑστέρα ein ζῷον ἐπιθυμητικὸν ἐνὸν τῆς παιδοποιίας, das, wenn es lange ἄκαρπον γίγνηται, unwillig πάντη κατὰ τὸ σῶμα πλανᾶται . . ἀναπνεῖν οὐκ ἐῶν . . καὶ νόσους παντοδαπὰς ἄλλας παρέχεται, bis sein Wille befriedigt ist. Fraglos liegen hier alte volkstümliche Vorstellungen zugrunde: die „Bärmutter“ wird als Kröte oder Fisch (φρύνη, δελφίς; altes italienisches Gebet *„matrona nuota come pesce“*, Pradel, Arch. f. Rel. Wiss. 1909, S. 53), der Phallos als Vogel, Schlange oder Fisch vorgestellt. Eisler, Orpheus pl. LX: indische Darstellung der *„yoni“* als Fisch: Eisler, Der Fisch als Sexualsymbol in Freuds „Imago“ 1914, S. 165—195.

Breiter und noch eindrucksvoller führt Platon den Tiervergleich für die einzelnen Seelentriebe im Schlußabschnitt des neunten Buches des „Staates" 588ff. aus. Er erinnert an die vielgestaltigen Tierbilder der alten Mythen, die Chimaira[1]), die Skylla, den Kerberos[2]), und fordert den Hörer auf, sich nach diesen Vorbildern eine Vorstellung der Seele zu machen[3]): πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλῳ καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὑτοῦ πάντα ταῦτα ... Zu diesem vielköpfigen Untier denke man sich dann noch eine Löwen- und eine Menschengestalt, aber so, daß die erste weitaus größer und mächtiger gedacht wird als die zweite, und alle drei Bildungen — das πολυκέφαλον θρέμμα, den Löwen und den Menschen — zu einem Wesen zusammengewachsen und das ganze Märchenwesen hineingesteckt wie in ein Futteral (ἔλυτρον) in ein Menschenbild, so daß es wie ein einheitliches Wesen, „wie ein Mensch" aussieht. Dann überlege man sich weiter, ob es zweckmäßig sei, das παντοδαπὸν θηρίον und den Löwen stark und wohlgenährt zu machen, den „Menschen im Menschen"[4]) aber verhungern und verkümmern zu lassen, so daß er gehen müsse, wohin ihn die anderen zögen, ohne einen Versuch zu machen, diese vielen Lebewesen aneinander zu gewöhnen, zu zähmen und verträglich zu machen, so daß sie sich nicht gegenseitig beißen, bekämpfen und auffressen? Sei es nicht besser, dafür zu sorgen, daß der Mensch im Menschen die Vorhand bekäme und sich um das πολυκέφαλον θρέμμα so kümmern könne wie ein Landwirt (γεωργός), der das Zahme warte und pflege[5]), das Wilde an der Vermehrung hindere, sich des Löwen Natur zum Mitkämpfer zu machen, und sich so um das Ganze zu kümmern, daß eines dem anderen und dem Menschen selber Freund sei? Sei es nicht ebenso mit der Wirkung von Gesetzen, von denen die guten die Wirkung

1) Vgl. hierzu u. S. 172, 8 über die allegorische Deutung der Bellerophontessage.

2) Vgl. unten S. 159, 6 und Hesiod, theog. 310, wo der Kerberos πεντηκοντακάρηνος genannt wird.

3) Vgl. hierzu Galen, De Hippocr. et Plut. Plac. VI p. 298, V 25, tom. I ed. Basil. „εἰκάζει δ' οὕτω (τὴν ψυχὴν) τὸ μὲν ἐπιθυμητικὸν θηρίῳ ποικίλῳ τε καὶ πολυκεφάλῳ, τὸ δὲ θυμοειδὲς λέοντι, τὸ δὲ λογιστικὸν ἀνθρώπῳ". Julian, or. VI, p. 187 AB: „ἕτερον δέ τι (sc. dem νοῦς) συνέζευκτο ποίκιλον καὶ παντοδαπόν, ὀργῇ καὶ ἐπιθυμίᾳ ξυμμιγές τι καὶ πολυκέφαλον θηρίον."

4) Vgl. die Stellen über den νοῦς als den wahren ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώπῳ bei Philon und seinen stoischen Vorbildern. H. Leisegang, Der hl. Geist, Leipzig 1919, S. 80, No. 6 und 107f., wo aber das orphisch-platonische Vorbild übersehen ist.

5) Vgl. hierzu Philon, de agricult., p. 48 M, 308, wo die Vernunft des Menschen als sein Hirt bezeichnet wird „ὥσπερ αἰπόλον ἢ βουκόλον ἢ ποιμένα ἢ κοινῶς νομέα τὸν ἡμέτερον ἄρχειν νοῦν τὸ συμφέρον". S. 66 M, 310: „ἐπειδὰν ὁ ἀγελάρχης νοῦς προλαβὼν τῆς ψυχῆς ἀγέλην νόμῳ φύσεως διδασκάλῳ χρώμενος εὐτόνως ἀφηγῆται".

hätten, dem Menschen bzw. dem Göttlichen in ihm, das Tierische in seiner Natur zu unterwerfen; während umgekehrt schlechte Gesetze das Gesittete, Zahme im Menschen seiner wilden Natur unterwürfen und versklavten? Sei es recht εἰ τὸ ἑαυτοῦ θειότατον ὑπὸ τῷ ἀθεωτάτῳ τε καὶ μιαρωτάτῳ δουλοῦται? Tadelt man nicht Frechheit und Unzufriedenheit am Menschen, wenn das Löwen- und Schlangenartige (λεοντῶδές τε καὶ ὀφιῶδες) unverhältnismäßig sich auswächst? Führe es nicht zur Schmeichelei und Knechtseligkeit, wenn einer τὸ αὐτὸ τοῦτο τὸ θυμοειδές, seine zornig stolze Löwenseele — dem ὀχλῶδες θηρίον, dem vielköpfigen und daher pöbelartigen Tier, der „Massenseele“ im Menschen unterliegen läßt und um des Vorteils willen und wegen der Unersättlichkeit dieser Bestie von Jugend auf seinen „Löwen“ gewöhne, zum „Affen“ zu werden? Warum stünde Handarbeit und Banausentum in Unehre, als weil bei solchem Leben das βέλτιστον εἶδος im Menschen, τὸ θεῖον ἐν αὐτῷ[1]) nicht herrschen könne über die ἐν αὐτῷ θρέμματα, sondern ihnen aufwarten müsse?

Der Ursprung dieser religionsgeschichtlich höchst wichtigen und überaus seltsamen Vorstellung ist bisher unerklärt. Die Ähnlichkeit des sonderbaren, aus einem Löwen und einer Menschengestalt zusammengesetzten Gebildes mit verschiedenen anderen Köpfen zahmer und wilder Tiere rundum (κύκλῳ) und einem schlangengestaltigen (ὀφιῶδες) Bestandteil mit den „Weltenmantel“ S. 398 ff. und 412 ff. besprochenen orphischen Schilderungen der mystischen Urgottheiten Chronos[2]) und Phanes[3]) und den zugehörigen orphischen und mithräischen Kultdenkmälern (a. a. O. Abb. 49 ff.) kann nicht wohl zufällig sein. Die Erklärung bietet ein merkwürdiges Bruchstück des Pindar[4]), das vom vergänglichen Körper des Menschen ein ΑΙΩΝΟϹ ΕΙΔΩΛΟΝ unterscheidet, das allein den Tod überdauert, weil es allein von den Göttern stammt. Man schreibt gewöhnlich αἰῶνος εἴδωλον, und Dorn-

---

1) Vgl. o. S. 66, o die pythagoreische Theorie vom göttlichen Seelenteil. Weitere Belege für die Lehre „est deus in nobis“ . . (Ovid. ars am. III, 549) bei Leisegang a. a. O. 105 f.

2) Kern, Orph. Fr. Nr. 54, p. 130: „δράκοντα δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προςπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέςῳ δέ θεοῦ πρόςωπον ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά, ὠνομάςθαι δὲ Χρόνον ἀγήραον“; Nr. 57, p. 137: „Ζῷον δράκων προςπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος, διὰ μέςου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόςωπον, ὄνομα . . Χρόνος“.

3) Kern, p. 131, Nr. 54: „θεὸν διςώματον πτέρυγας ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντα χρυςᾶς ὃς ἐν μὲν ταῖς λαγόςι προςπεφυκυίας εἶχε ταυρῶν κεφαλάς, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον παντοδαπαῖς μορφαῖς θηρίων ἰνδαλλόμενον“. Nr. 79, p. 153: „πρῶτος γοῦν ὁ θεὸς παρ᾿ αὐτῷ ζῴων κεφαλὰς φέρει πολλὰς: κριοῦ καὶ ταύρου τ᾿ ὄφιος χαροποῦ τε λέοντος“ (so mit Lobeck!). fr. 81: „διὸ καὶ ὁλικώτατον ζῷον ὁ θεολόγος ἀναπλάττει κριοῦ καὶ ταύρου καὶ λέοντος καὶ δράκοντος αὐτῷ περιτιθεὶς κεφαλάς“. Dazu vgl. o. S. 2, 3 u. Taf. IV, Abb. 28.

4) fr. 131 bei Plutarch consol. ad. Apoll. 35.

seiff übersetzt in seinem schönen Pindarbuch[1]) „ein Abbild des Lebens"; der Sinn erfordert aber die Bedeutung „ein Abbild der Ewigkeit".

Es läßt sich weiter zeigen, daß die „Ewigkeit" hier wie bei Heraklit[2]) als persönliche Gottheit gedacht ist. Nach neuplatonisch überlieferter Lehre[3]) ist nämlich „der Geist" in uns nicht nur dionysisch, sondern „tatsächlich ein Abbild des Dionysos". Nimmt man an, daß hier der vorweltliche erste Dionysos-Phanes[4]) gemeint ist, so wird mit einem Schlage alles klar: die angeführten Denkmäler und Beschreibungen zeigen, daß der aus dem Weltei geborene Phanes-Dionysos ein Ebenbild seines polymorphen Vaters Χρόνος ἀγήραος bzw. Αἰὼν ἄπειρος[5]) darstellt, d. h. ein Αἰῶνος εἴδωλον ist. Da nun der menschliche νοῦς nach Proklos a. a. O. ein ἄγαλμα Διονύσου ist, und nach Pindar sein unsterbliches Teil ein Αἰῶνος εἴδωλον, so kann das von Plato geschilderte, in so auffälliger Weise mit den Aion- und Phanesbildern und -beschreibungen übereinstimmende πολυκέφαλον θρέμμα im Menschen bzw. in seiner Seele nur dieser orphische νοῦς ἐν ἡμῖν ἄγαλμα Διονύσου (-Φάνητος), das pindarische unvergängliche Αἰῶνος εἴδωλον sein.

Dieses eindrucksvolle Bild von einem ganzen Tiergarten im Menschen muß außerordentlich gefallen haben. Was bei Platon noch deutlich ein Bild war, wird von Chrysipp in schwerem Ernst zu einer zoologisch-polyanimistischen Psychologie der Tugenden[6]) und der menschlichen Fähigkeiten überhaupt ausgebaut. In der Auseinandersetzung bei Seneca, epist. 113, 1 über die *apud nostros iactata quaestio an iustitia, fortitudo, prudentia ceteraeque virtutes animalia sint*", lassen sich die aus Chrysipp angeführten Argumente, *quae antiquos moverant,* ganz unverändert auch auf die Laster und Leidenschaften anwenden: „*virtus nihil aliud est quam animus quodam modo se habens:*

---

1) Leipzig 1921, S. 83; ebenso A. W. Mair, Artikel „Pindar" Enc. Rel. Eth. X, 39: „*a copy of life*".

2) fr. 52 Diels FVS² p. 69, Z. 17 f.: „Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη". Hierzu die indischen Parallelen Weltenmantel 507, 1; vgl. noch ZDMG I, 271, LIII, 364 f.

3) Procl. ad. Plat. Cratyl. p. 82 (ρλγ): „ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστι καὶ ἄγαλμα ὄντως Διονύσου" (vgl. u. S. 293, 4, 301). cf. Philon, de opif. m. § 69 M, 16: „τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν· πρὸς γὰρ ἕνα τὸν τῶν ὅλων ἐκεῖνον ὡς ἂν ἀρχέτυπον ὁ ἐν ἑκάστῳ τῶν καὶ μέρος ἀπεικονίσθη τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαλματοφοροῦντος αὐτόν".

4) Kern, Orph. Fr. Nr. 237, 3, p. 249: „ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον".

5) Kern a. a. O. S. 134, Nr. 56, Z. 25: „. . τὸν ἄπειρον Αἰῶνα περιλάμπει" (sc. Φάνης). Bei Kern trotz des „Weltenmantel" 422, 1 Gesagten und der nun wohl anerkannten Gleichung mit *Zrvan akarana* immer noch wie bei Abel kleingeschrieben.

6) Arnim, Stoic. fragm. III, 75.

ergo animal est!" „*Virtus agit aliquid, agi autem nihil sine impetu potest, si impetum habet, qui nulli est nisi animali, animal est.*" „*Ergo, inquit, et omnes artes animalia sunt et omnia, quae cogitamus, quaeque mente conplectimur; sequitur, ut multa milia animalium habitent in his angustiis pectoris*[1]) *et singuli simus multa animalia aut multa habeamus animalia.*" Auf eine so gestelzte, von Seneca selbst als müßig und sinnlos bezeichnete Spitzfindigkeit kann Chrysipp nicht ohne Anlaß und ohne einen bestimmten Zweck verfallen sein; die Grundlage ist zweifellos Platons kühnes Bild von den „zahmen" und „wilden Tieren" in uns, die Chrysipp ziemlich plump auf die *virtutes* — und sinngemäß dann auch auf die *vitia* — des Menschen gedeutet haben muß; was Zweck und Anlaß der Übung anlangt, so liegt es doch am nächsten, sie als ein Bruchstück aus Chrysipps Erklärung der orphischen Mythen im zweiten Buch seines Werkes περὶ θεῶν zu verstehen.[2]) Auch die kynisch-stoisch-neupythagoreische Paränese[3]) vergleicht gern die Begierden mit θηρίοις ἃ κατεσθίει τὸν ἄνθρωπον, den Kampf des Menschen mit seinen eigenen Lastern und Leidenschaften der Besiegung und Zähmung wilder Tiere.[4])

Das Gleichnis war Philon offenbar ganz geläufig, da er an anderer Stelle[5]) die Arche Noahs nach ihren Maßen als Sinnbild des menschlichen Leibes erklärt und hinzufügt, eben deshalb seien in ihr Tiere aller Art — reine und unreine[6]) — eingeschlossen wor-

---

1) Vgl. dazu u. S. 85, Abb. 29a.

2) Arnim, Stoic. fragm. II S. 316 — bei Kern übersehen — Cic., de n. d. I, 15, 41: „*et haec quidem in primo libro de natura deorum, in secundo autem volt Orphei, Musaei ... fabellas accommodare, ut etiam veterrimi poetae ... Stoici fuisse, videantur:* Philodem, de piet. c. 13; Diels, Dox. 547^{b} 16: „ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ (sc. περὶ θεῶν) τά τε εἰς Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον ἀναφερόμενα ... ὡς καὶ Κλεάνθης πειρᾶται συνοικειοῦν ταῖς δόξαις αὐτοῦ." Augenscheinlich hat Chrysipp nicht nur die orphische Theogonie — von der ja mancherlei Bruchstücke in stoischer Umrahmung überliefert sind —, sondern auch den Orpheusmythus selbst allegorisch-rationalistisch auszulegen versucht. Ein Fragment dieser Interpretation wird die bei Clemens und Euseb erhaltene Deutung der tierbezaubernden Musik des Orpheus sein, ein zweites die der Zerreißung des Orpheus bei Proklos ad Platon. rempubl. p. 398: Ὀρφεὺς ἅτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν λέγεται τῷ σφετέρῳ θεῷ, die sich sinngemäß an die stoische Deutung der Zerreißung des Dionysos auf das Zerpflücken der Weinrebe durch die Winzer bei Cornutus c. 30 (unten S. 231, 4) anschließt.

3) *Tabula Cebetis* 22, 2; 23, 1 und 26, 2. Weitere Stellen bei Lambin in seiner Horazausgabe II, S. 207 E und in Casaubons Athenäus I, 35 s. 158. Über den antisthenischen Kern der Kebestafel s. Joël, Sokr. II, 1, 325f.

4) Vgl. unten S. 166ff. über die Deckenfresken im Nasoniergrab.

5) De Plant. Noe 220 B, 336 Mangey; II, 142 Wendland: „... εἰς μὲν τὴν κιβωτὸν ... πᾶσαι τῶν θηρίων αἱ ἰδέαι εἰσάγονται ... ἡ μὲν γὰρ κιβωτὸς σύμβολον ἦν σώματος, ὅπερ ἐξ ἀνάγκης κεχώρηκε τὰς παθῶν καὶ κακιῶν ἀτιθάσους κἀξηγριωμένας κῆρας."

6) Die jüdische Wendung des platonischen ἄγρια καὶ ἥμερα!

den. Es muß ein ständiger τόπος jüdisch-alexandrinischer Apologetik gewesen sein, denn schon im Aristeasbrief wird eine ausgebildete zoologische Charakterologie[1]) als willkommenes Hilfsmittel bei der verzweifelten Aufgabe benützt, den gebildeten Griechen eine einigermaßen vernünftige Rechtfertigung der wesenhaft irrationalen altisraelitischen Speisetabus darzubieten: in §§ 145—148 heißt es dort: „Die Vögel, die wir essen, sind alle zahm und zeichnen sich durch Reinheit aus, da sie Weizen und Hülsenfrüchte als Nahrung gebrauchen, wie Tauben, Turteltauben, Hühner, Rebhühner, Gänse und die andern der Art. Die verbotenen Vögel aber sind wild und fleischfressend, vergewaltigen mit ihrer Kraft die übrigen und nähren sich, indem sie frevler Weise die vorhin genannten fressen. Und nicht nur diese, sondern auch Lämmer und junge Ziegen rauben sie und fallen Menschen an, Leichen und Lebende[2]) . . . (149) wegen dieser ihrer Beschaffenheit ist es daher unerlaubt, die genannten auch nur zu berühren, damit der Charakter nicht in dieser Richtung verdorben wird," so wie (150) „die Menschen durch den Verkehr mit Bösen verdorben werden" . . . (154) . . . „Denn Moses glaubt, daß das Leben durch die Nahrung besteht" — d. h. daß — modern ausgedrückt — „der Mensch ist, was er ißt"[3]); v. 170 wird die Opferung zahmer Pferde, Rinder und Schafe und der Ausschluß des Wildes vom Opfer[4]) damit erklärt, daß „der Opfernde seine ganze Seelenrichtung[5]) zum Opfer darbringt".

1) Vgl. die einschlägigen Zusammenstellungen Aristot., analyt. prior II, 27, p. 70B; Hist. anim. I, 1, p. 488b 12; VIII, 1, p. 588a 18ff.; Galen, II, 6 (I, p. 624K) de usu part. corp. hum. I, 2 (tom. III, p. 2 K). Polemon, de physiognomonia liber c. II Förster, script. Physiognom. I, 172ff.; Adamantios sophist., physiognomon. 21 ibid. p. 349.

2) 163 „und bei den Tieren kann man dasselbe finden, denn schädlich ist die Art des Wiesels, der Mäuse und aller ähnlichen Tiere, die genannt sind . . ." usw.

3) So ausdrücklich Gregor von Nyssa an der unten S. 296ff. besprochenen Stelle *de hominis opificio* c. XVIII, wenn er sagt, daß der Mensch mit seiner heutigen tierischen Nahrung die tierischen παθήματα aufnimmt. Wenn er — in der Endzeit — „Engelnahrung" (Ps. 78, 24f.) genießen wird, wird er auch die tierischen Leidenschaften loswerden. Der Orphiker, der sich auf die vegetarische ἄψυχος βορά beschränkte (u. S. 343, 3, 350, 1), der Hermetiker, der zur „pura et sine animalibus cena" niedersaß (Kroll a. a. O. 343, 1) und die ihm nacheifernden jüdischen und christlichen Nasiräer, Essener, Johanneschristen enthalten sich aus diesem dämonologischen Gedankengang heraus schon in dieser zeitlichen Welt des Fleischgenusses überhaupt und brauchen daher nicht auf die „Engelspeise" der Messiaszeit zu warten.

4) Vgl. dagegen oben S. 25, Anm. 1 die Wildopfer für die Jagdgöttin Artemis und die mithräischen Opfer von Wildschweinen, Füchsen, Wölfen für die Dämonen (Porphyr, de abst. II, 36; Cumont, Relig. orient.² p. 389 s.; Textes et Monum. Mithr. I p. 69; Cumont-Gehrich, Myst. d. Mithra³ Leipzig 1923, 153, 4).

5) Die *kawanah* der chassidischen Mystik (Martin Buber, Die Legende des Baal Schem, Frankfurt 1916, S. 21 ff.).

Aus Philon hat die christliche Bibelauslegung diese Vergleichung menschlicher Laster mit den verschiedenen Tiercharakteren[1]) und die darauf gestützte Erklärung der Speiseverbote übernommen: Im sog. Barnabasbrief (c. 10)[2]) wird das Verbot, Schweine zu essen, dahin umgedeutet, man dürfe nicht mit „Schweinen" verkehren, d. h. mit Leuten, die wie Schweine ihren Herrn vergessen, wenn sie im Überfluß leben und sich seiner erst erinnern, wenn sie im Mangel leben. Adler, Raben und Geier nicht „essen", bedeute den Verkehr mit Schelmen meiden, die, statt durch Arbeit ihren Unterhalt zu verdienen, nur darauf lauern, an fremdem Gut sich zu vergreifen (u. S. 79, 12). Mit den verbotenen Meeraalen, Polypen und Tintenfischen seien die allerverworfensten, im Schlamm des Abgrunds lebenden Menschen gemeint (u. S. 117, 0). Der „Hase" sei verboten als Symbol des Knabenschänders, weil er „alljährlich seinen After vervielfältige"[3]), die „Hyäne" sei der Hurentreiber und Verführer, weil die Hyäne alljährlich ihr Geschlecht ändere, das „Wiesel" — das mit dem Mund empfange — sei der *fellator*, der mit dem Munde Unzucht treibe. Ähnlich rechtfertigt Irenäus[4]) die mosaische Einteilung in reine und unreine Tiere damit, daß Menschen „*qui abiciunt spiritus consilium, carnis autem voluptatibus serviunt et irrationabiliter*[5]) *vivunt ... porcorum et canum modo vivunt*" und beruft sich darauf, daß auch die Propheten in ihren Scheltreden sittlich verkommene Menschen *irrationabilibus animalibus* (= ἀλόγοις ζῴοις!) *assimilant*": brünstig geile Ehebrecher z. B. werden „Hengste" genannt (Jerem. 5, 8) u. dgl. m.[6]) Als allge-

1) Tertullian, de anima 32: „*quidam homines bestiis adaequantur pro qualitatibus morum et ingeniorum et affectuum, quia et deus «assimilatus est» inquit «homo inrationalibus jumentis».*" (Eccles. 3, 18f.)

2) Funk, Patres Apostol. I² 68; Hennecke, Neutest. Apokr. I 158f. Abfassungszeit wird in die Jahre nach 117 A. D. gesetzt (Veil bei Hennecke S. 149).

3) Nach Archelaos (Plin. n. h. VIII 218) ist der Hase soviel Jahre alt, soviel Taschen er für die Exkremente besitzt. Ps.-Aristeas meint daher, der Hase bilde alljährlich eine Aftertasche mehr. 4) C. haeres. lib. V c. VIII Migne PG VII, 1143f.

5) = ἀλόγως, tierisch! Stoische Vorlage!

6) Chrysostom. in c. II Genes. hom. XII Migne PG LIII, 102 fügt noch die bereits o. S. 60, 1 erwähnte Stelle von den „stummen Hunden" Is. 56, 10, die Invektive „Otterngezücht" des Johannes (Matth. 3, 7) cf. Ps. 139, 4 gegen die δολεροί hinzu, deutet (o. S. 34, 1) die bei Jerem. 5, 6 erwähnten λέοντες καὶ παρδάλεις allegorisch διὰ τὸ ἁρπακτικὸν καὶ πλεονεκτικόν, vergleicht Jerem. 2, 24 die Esels- und Kamelstute usw. Ebenda die Zurückführung der Speisegesetze auf die moralische Reinheit und Unreinheit der Tiere. Fast genau so hom. XXIII in c. VI Genes. (Migne PG LIII, 202) und hom. XXVIII in c. IX, wo darüber philosophiert wird, warum die Schrift Noah einen δίκαιος ἄνθρωπος nennt, und dieser scheinbare Pleonasmus damit erklärt wird, daß nur der Gerechte ein Mensch, die Bösen aber eigentlich Tiere sind. Eine vollständige Sammlung allegorischer Auslegungen der biblischen Erwähnungen von Tieren findet sich in dem *Liber formularum spiritualis intelligentiae* des Eucherius, Migne PL vol. L, 748f. c. V *de animantibus*: z. B. *aves = superfluae cogitationes* (s. o

meine Schriftgrundlage dieses Gedankens dient dabei Ps. 48, 21 „der Mensch in all seiner Herrlichkeit, doch ohne Verstand παραϲυνεβλήθη τοῖϲ κτήνεϲι τοῖϲ ἀνοήτοιϲ καὶ ὡμοιώθη αὐτοῖϲ.“[1])

Schließlich geht auch dieser τόποϲ auf kynisch-stoische Vorbilder zurück: schon von Antisthenes, dem Begründer des Kynismus, ist der Ausspruch überliefert[2]), daß einer, dessen Sinn an den Gütern dieser Welt hängt (o. S. 77, 4), kein Weiser sei, sondern dem Tier gleiche, dem der Kot behaglich ist; wer allein das Irdische kennen zu lernen strebt, geht in die Irre wie die wilden Tiere. Was die Stoa anlangt, so hat Epiktet in einem auch für die Geschichte des Begriffs „Beruf“ oder „Sendung“ (ἐπαγγελία) des Menschen wichtigen Hauptstück seines ethischen Katechismus[3]) darüber gehandelt, durch welches Verhalten man den „Menschen im Menschen“ zerstört und sei es das wilde Tier, sei es das Schaf im Menschen übermächtig werden läßt.

Die ganze Theorie wurzelt fraglos zuletzt in den volkstümlichen Tiervergleichen, die der Fabel, sowie einer Unmenge von Sprich-

---

Kleanthes' Deutung der stymphalischen Vögel) oder = *maligni spiritus* (Luc. 8, 5). In ψ 53, 4 ist das „Nest“ = *bona conscientia, ecclesia, requies aeterna,* was trotz der späten Bezeugung allenfalls für die häufige Darstellung des Vogels im Nest in der Katakombenmalerei in Betracht kommen kann, da die Allegorese (ὑπόνοια, s. Geffcken, Art. „allegory“ in Hastings Encycl. Rel. und Ethics) des Bibeltextes sich bis auf Philon zurückverfolgen läßt. Andre derartige Beispiele: Prov. 30, 31 „*gallus inter gallinas = praedicatores sancti*“, „*pulli = sancti*“ (Hahn und Hühner in der jüdischen Katakombe Randanini o. S. 5 Z. 3) *aquilae = maligni spiritus* (Thren. 4, 19), *struthus = haereticus* (Is. 34, 13; Job. 39, 14), *corvi = daemones* (Prov. 30, 17), *perdrix = diabolus* (Jerem. 17, 11), *aper = diabolus* (ψ 79, 14), Is. 2, 20 *talpae et vespertiliones = cogitationes immundae*; *leo = diabolus* (1. Petr. 5, 8), *elephas = peccator immanis* (3. Reg. 10, 22), *lupus = haereticus* (Matth. 7, 15), *hirci = peccatores* (Cant. 6, 4), *caprae = iusti, interdum ex gentibus venientes* (ibid.), *boves = stultorum vecordiam* (Prov. 7, 22), *vaccae = carnalibus vitiis plenae* (ψ 67, 31), *vituli = sancti* (Ps. 21, 3), *equus = irrationalis quisque* (ψ 32, 1, vgl. neugriech. ἄλογο = „Maultier“, „Pferd“, also griech. Vorlage!), *asinus = populus gentilium* (Matth. 21, 7), *asini = luxuriosi* (Ezech. 23, 20) usw. usw.

1) Vgl. dazu noch Clem. Alex. Strom. II 15 § 671 (II 148 Z. 26ff. Stählin); Origenes, in Levit. *hom.* VII, 7 (VI 391f. ed. Baehrens). Dölger ΙΧΘΥϹ II 27f.

2) Themist. περὶ ἀρετῆϲ Rhein. Mus. 27, 1872, 450. Joël, Sokr. II, 1, 477.

3) Epictet, Diss. II, 9 ed. Schweighäußer I, p. 210: „οὐκ ἔϲτι τὸ τύχον αὐτὸ μόνον, ἄνθρωπον ἐπαγγελίαν πληρῶϲαι. Τί γάρ ἐϲτιν ἄνθρωποϲ; Ζῷον λογικόν, θνητόν· αὐθὼϲ ἐν τῷ λογικῷ τίνων χωριζόμεθα; τῶν θηρίων· καὶ τίνων ἄλλων; τῶν προβάτων καὶ τῶν ὁμοίων· Ὅρα οὖν μήτι τῶϲ ὡϲ θηρίον ποιήϲηϲ· εἰ δὲ μή, ἀπωλέϲαϲ τὸν ἄνθρωπον οὐκ ἐπλήρωϲαϲ τὴν ἐπαγγελίαν· ὅρα μή τι ὡϲ πρόβατον· εἰ δὲ μή, καὶ οὕτωϲ ἀπώλετο ὁ ἄνθρωποϲ. Τίνα οὖν ποιοῦμεν ὡϲ πρόβατα; ὅταν τῆϲ γαϲτρὸϲ ἕνεκα, ὅταν τῶν αἰδοίων, ὅταν εἰκῇ, ὅταν ῥυπαρῶϲ, ὅταν ἀνεαιϲτρέπτωϲ· ποῦ ἀπεκλίναμεν; ἐπὶ τὰ πρόβατα· τί ἀπωλέϲαμεν; τὸ λογικόν· ὅταν μαχίμωϲ καὶ βλαβερῶϲ καὶ θυμικῶϲ καὶ ὠϲτικῶϲ· ποῦ ἀπεκλίναπεν; ἐπὶ τὰ θηρία, λοιπὸν οἱ μὲν ἡμῶν μεγάλα θηρία εἰϲίν, οἱ δὲ θηρίδια μικρὰ καὶ κακοήθη, ἀφ᾽ ὧν ἔϲτιν εἰπεῖν «λέων με φαγέτω». Διὰ πάντων τούτων ἀπόλλυται ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἐπαγγελία“. Der Sünder, der den Menschen in sich zerstört, wird zum Wolf, zur Schlange, Wespe usw. (Diss. IV, 1, 119; IV, 5, 16).

worten[1]) und Apophthegmen[2]), vor allem solchen Schimpfworten wie „Affe“[3]), „Esel“[4]), „Schwein“[5]), „Ochs“[6]), „Schaf[7])“, „Hund“[8]), „Wolf“[9]), „Fuchs“[10]), „Hirsch“[11]), „Geier“[12]), „Hai“[13]) „(Stock)fisch“ (u. S. 116, 5) zu-

1) Man findet die meisten antiken Redensarten dieser Gattung in den zoologischen Artikeln „Esel“, „Schwein“, „Hund“, „Falkenvögel“ usw. in der Pauly-Wissowaschen Realenzyklopädie gesammelt.

2) Wenn z. B. Solon (Plutarch, Solon 30) von den Athenern gesagt haben soll, sie seien jeder einzelne ein Fuchs, aber auf der Pnyx versammelt eine Herde Schafe.

3) πίθηκος αὐτοτραγικός Demosth. 18, 242. Weiteres bei Pauly-Wissowa I 707, 40—50. Vgl. o. S. 14, u. S. 81, 1. Diogenes, epist. 28, p. 241f. Herch.

4) ὄνος = Dummkopf Lysipp FHG II 255. Plautus Pseud. 136; Terenz, Eun. 598; Heautontim. 877; Ad. 935; Horaz, ep. I 13, 8; ἡμίονος = ein langsamer Mensch, Ps. Plutarch sept. sap. conv. 4 „*mulus*“, „*mula*“ = „Dummkopf“ (Plautus Most. 878; Catull, 83, 3). Die Geizigen sind Maulesel, die Gold und Silber tragen, aber Heu fressen, Gnom. Vatic. 120.

5) Ev. Matth. 7, 6: „Perlen vor die Säue werfen“; s. u. S. 289 über die Dämonen und die gerasenischen Schweine. Griechisch nicht so sehr für schmutzige, als für dumme Menschen gebraucht: ὗς ποτ' Ἀθηνᾶν, Theocr. 5, 23. Plato legg. 819d cf. Theaetet 166c ὑηνεῖν = ἀμαθαίνειν. U. v. Wilamowitz, Platon II², Berlin 1920, S. 217. Danach ist der o. S. 56, 1 erwähnte platonische Ausdruck vom „Schweinestaat“ als Bezeichnung einer πόλις von Dummköpfen zu verstehen. Auch auf die Gefräßigkeit der Schweine wird Bezug genommen. Musonius, π. τροφ. S. 99, 14—100 Hense. Diese Gefräßigkeit als Habgier gedeutet beim Wildschwein; Adam. I, 11, Förster, Ser. physiogn. I, 320: Das Leben der Athleten vergleicht dem der Schweine Galen. protrept. 11, p. 16f., 19f. Kaibel.

6) βοῦς von einem dummen Menschen gesagt, Machon bei Athen. VIII 349c.

7) Aristoteles, de anim. gen. IV, 3, p. 769h, 18: „διὸ πολλάκις οἱ σκώπτοντες εἰκάζουσι τῶν μὴ καλῶν ἐνίους τοὺς μὲν αἰγὶ φυσῶντι πῦρ τοὺς δ' οἰὶ κυρίττοντι.“ Epictet, Diss. IV, 9 wird ein ἀμαθὴς ἀπαίδευτος πλούσιος als χρυσόμαλλον πρόβατον verspottet.

8) Biblisch 1. Sam. 17, 43; 2. Sam. 16, 9; Apoc. Joh. 22.

9) λύκοι werden die Schmeichler, κριοί ihre reichen Gönner genannt (Gnomol. Vatic. 250); λύκοι nennt auch Arkesilaos (Gnom. Vatic. 66; Men. Mon. 440, Gerhard, Phoin. v. Kol. 29, 2) die Sykophanten. Der Wolf als Symbol der Habgier — wie bei Dante, Inferno I, 49 — Boëthius, consol. 4, 2 „avaritiam lupi similem dixeris“.

10) ἀλώπηξ Ev. Luc. 13, 32; Solon bei Plutarch Solon 30, o. Anm. 3. βασσάρα = „Füchsin“ — wie lateinisch *lupa* = „Hure“ — für ein freches, ausgelassenes Weib. Hesych. Suid.; Schol. Lycophr. 771, 1343. κίναδος, sizilisch (Theokrit Schol. 5, 25) = „Fuchs“, als Schimpfwort Aristoph. nubb. 447, Av. 429; Andoc. 1, 99; Sophocl. Ai. 103, Demosth. 18, 242 usw. Da λύκος = „Wolf“ (Strat. 89 [XII 250]; Plat. Phaedr. 241d u. Lucill. 5 (XI 216) Bezeichnung für einen Päderasten ist, so ist wohl auch das übliche κίναιδος, κίνηδος mit κίναδος attisch = θηρίον, ὄφις (Hesych.) gleichzusetzen und das etymologisch unerklärte κιναιδία bedeutet einfach „Bestialität“.

11) Κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο Hom. Il. A. 225 als Beschimpfung für einen Feigling. Aelian, nat. anim. VI 11 ἐλάφειος ἀνήρ = „furchtsam“. Etym. M. 326, 10 aus Plato, Rep. Vgl. Tertullian, de corona militis 11: „in pace leones, in proelio cervi“ Aristot. fr. 1189; Petr. sat. 44f.; nach Aristoph. Pax. 11, 83: „οἴκοι μὲν λέοντες ἐν μάχῃ ἀλώπηκες“ und deutsch „Hasenfuß“, „Hasenherz“ wie Ilias IV, 243; XXII, 1 νεβρός als Urbild der Furchtsamkeit. Der Hase als Feigling, Demosth. XVIII, 263, Plutarch, Moral. 190f., 229D; 218D; Philostr. vit. Ap. IV, 37.

12) ἱέραξ, *accipiter*, Justin XXVII, 2, 8; Plautus, Pers. 406; Augustin in psalm. 88 Migne PL XXXVIII, 1140. Ps. Diogen. II, 88 (γῦπες).

13) ἁρπακτικώτερος γαλῶν, kynisch, s. Gerhard, Phoinix von Kolophon, S. 29, wie heute noch englisch ein Wucherer, Preistreiber o. dgl. *a shark* genannt wird.

grunde liegen, von den Pythagoreern, ja wahrscheinlich schon von Pythagoras selbst[1]) zu einem ganzen System einer vergleichenden Tier- und Menschenseelenkunde[2]) verarbeitet wurden, und die auch in die

---

1) Hippolyt., refut. Haeres. I, 2 (Förster, Scriptt. physiognomonici, Leipzig 1893, vol. 1, p. XXXII): „φυσιογνωμονικὴν αὐτὸς ἐξεῦρεν“; Porphyr, vit. Pyth. § 13: „φυσιογνωμονήσας . . ἐπαίδευσε . . καὶ οὔτ' ἂν φίλον οὔτε γνώριμον ἐποιήσατο πρὶν πρότερον φυσιογνωμονῆσαι τὸν ἄνδρα ὁποῖος ποτ' ἐστίν.“ Jamblich, vit Pyth. XVII, 71: „φυσιογνωμονῶν . . σημεῖα τὰ φανερὰ ἐποιεῖτο τῶν ἀφανῶν ἠθῶν ἐν τῇ ψυχῇ“ (cf. § 74); Gellius, N. A. I, 9, 2: „*iam a principio adulescentes, qui sese ad discendum obtulerant* ἐφυσιογνωμονεῖ.“ Die Nachricht ist vollkommen glaubwürdig, denn sie stimmt erstens offensichtlich zu der orphisch-pythagoreischen Seelenwanderungslehre, zweitens zu der von F. M. Cornford (o. S. 66, 0) als echt und urpythagoreisch erkannten Annahme eines tierischen neben einem menschlichen und einem göttlichen Seelenteil (bei Sokrates δαιμόνιον genannt), drittens zu dem u. S. 301 ff. folgenden Nachweis eines ethisch gedeuteten Tiermaskenritus bei der Einweihung in die orphischen Mysterien, der genau diesem physiognomischen ἔλεγχος bei der Aufnahme in die Schulgemeinde des Pythagoras entspricht.

2) „*cognitio figurarum secundum similes animalium*“. Ps. Polemon, Förster, Script. phys. I, p. XC; ἐκ τῶν γενῶν τῶν ζώων φυσιογνωμονεῖν; Ps. Aristot. φυσιογνωμ. 2 ibid. p. 6 „ἐκ τῶν θηρίων φυσιογνωμονοῦντες“ ibid. p. 10. Morris Jastrow, Relig. d. Babyl., Gießen 1912, II, 2, 933 ff., 951 hat sehr schön gezeigt, daß die Vergleichung menschlicher Gesichtszüge mit Tierköpfen der babylonischen Divination wohl bekannt ist (vgl. z. B. Cun. Texts XXXVIII pl. 29, 21—24, wo die Gesichtsbildung von Menschen mit der verschiedener Tiere, darunter *kusarikku* = θαλάττιος κρίος, Löwe *[labi]*, Kamel *[gam-lim]*, Hund usw. verglichen wird), und daß sich die griechische Physiognomik folgerichtig aus der babylonischen Geburtsominalehre herausentwickelt hat. Die Annahme liegt nahe, daß diese Entwicklung auf die Perser zurückgehen könnte, da die Zoroastrier die Tiere in böse ahrimanische und gute der Maçdaschöpfung einteilen. Dafür spricht eine ganz unverdächtige, bis auf Aristoteles zurückzuführende Überlieferung (ap. Diog. Laert. II, 5, 24, 45: „φησὶ δ' Ἀριστοτέλης· μάγον τινὰ ἐλθόντα ἐκ Συρίας εἰς Ἀθήνας καταγνῶναι τοῦ Σωκράτους καὶ δὴ καὶ βίαιαν ἔσεσθαι τὴν τελευτὴν αὐτῷ, wozu Jastrow a. a. O. 951, 8 — kurzes oder langes Leben von den Babyloniern physiognomisch prophezeit — zu vergleichen ist; dazu Cicero, de fato V, 10; schol. Persius, Sat. IV, 24, Cicero Tusc. IV, 37, 80; Ps. Plut. περὶ ἀσκήσεως versio Syriaca fol. 179, Förster, Ss. physiogn. I, p. IX; Alex. Aphrodis., de fat. 6; Euseb. praep. ev. VI, 9, 22; Maxim. Tyr. Diss. 31, 3; Orig. c. Cels. I, 33, p. 20; Lommatzsch, Joann. Cass., con. lat. XIII, S. 5, 3 sämtl. bei Förster a. a. O.). Sie berichtet, daß ein Magier „Zopyros“ dem Sokrates zur Belustigung seiner Schüler niedrige Sinnlichkeit aus dem Gesicht abgelesen habe. Daß Aristoteles den Namen „Zopyros“ dieses Magiers nicht nennt, ist kein Zufall, denn Ζώπυρος ist offensichtlich — vgl. Suidas s. v. ζωπυρέω, dazu Etym. M. 413 das Komikerzitat ζωπύρει τοὺς ἄνθρακας — nur griechisch „Feueranfacher“, die natürliche Bezeichnung des persischen *āthravan*, des Hüters des heiligen Feuers. Somit kann dieser μάγος Ζώπυρος, wie man richtig schreiben müßte — recht wohl identisch sein mit dem μάγος Γώβρυας (= persisch *Gaubruwa*), dem „Lehrer des Sokrates“ (Diog. Laert. prooem. c. 2), d. h. der gleichnamigen Dialogfigur des pseudoplatonischen „Axiochos“, der in diesem sonst unbedeutenden Lehrgespräch eine typisch iranische Eschatologie vorträgt. Die Geschichte vom Sokrates φυσιογνωμονούμενος wird aus dem Dialog Φυσιογνωμονικός des Antisthenes stammen, der auch einen Μαγικός geschrieben hat. Da Aristoteles den μάγος aus Syrien kommen läßt, könnte der auch identisch sein mit Platos chaldäischem Schüler (Philipp von Opus, Academicorum Philos. Index Hercul. ed. Mekler, p. 13 col. III, 36; Cumont, Astrology and Religion, New-York 1912, p. 49, 1, W. Jäger, Aristoteles, Berlin 1923, S. 133, 1).

orphisch-pythagoreische Seelenwanderungslehre von vornherein ein ethisch-zoologisch-charakterologisches Element — eine Art Karmadoktrin — eingeführt haben.[1])

Kynisch-stoische Mythendeutung[2]) — Antisthenes[3]), Kleanthes — hatte den Herakles als einen Lehrer der Menschheit[4]) erklärt, eingeweiht in die himmlische Weisheit[5]); er bezwang den Löwen, den Eber, den Stier, d. h. die Lüste und Leidenschaften der Menschen; den Hesperidendrachen, d. h. „τὸν πολυποίκιλον τῆς ἐπιθυμίας λογισμόν"[6]); verscheuchte die Vögel, d. h. die windigen Hoffnungen und brannte die vielköpfige Hydra aus, d. h. die immer wieder er-

---

Natürlich kann es mehr als einen Magier und Chaldäer im Athen des Sokrates und Platon gegeben haben, auf dessen Einfluß sich die orientalischen Elemente in der Philosophie dieser Zeit zurückführen ließen.

1) Platon, Tim. 91E: die Leichtsinnigen werden im nächsten Leben Vögel, die Denkfaulen Landtiere, je törichter desto vielfüßiger, die geistig tiefstehenden werden zu fußlosen Kriech- und Wassertieren. Phaedon 81E, 114C: die sinnlich veranlagten werden Esel o. dgl., die gewalttätigen und ungerechten Wölfe oder Geier. Menschen, die sich ohne Einsicht den Staatsgeschäften und der Pflege der Gerechtigkeit und Ordnung widmen, werden zu Bienen, Ameisen oder schließlich wieder billige und mittelmäßige Menschen. Republ. 617D—620D: die Sänger Orpheus und Thamyris gehen in einen Schwan bzw. eine Nachtigall ein, Ajas wird ein Löwe, Agamemnon ein Adler, die Seele des Thersites „zieht einen Affen an" (πίθηκον ἐνδύει u. S. 314, 0): „τὰ μὲν ἄδικα εἰς τὰ ἄγρια θηρία, τὰ δὲ δίκαια εἰς τὰ ἥμερα μεταβάλλονται". Timaei Locri, de anima mundi c. 17, p. 104D: „μετενδυομενᾶν τᾶν ψυχᾶν . . τῶν . . μιαιφόνων ἐς θηρίων σώματα ποτὶ κόλασιν, λαγνῶν δ' ἐς συῶν ἢ κάπρων μορφάς, κούφων δὲ καὶ μετεώρων ἐς πτηνῶν ἀεροπόρων ἀργῶν δὲ καὶ ἀπράκτων ἀμαθῶν τε καὶ ἀνοήτων ἐς τὰν τῶν ἐνύδρων ἰδέαν." Die Phaedonstelle ist angeführt von Euseb. praep. ev. XIII, 16, 5; Joann. Stob. ecl. I, 41, 57; Nicephor. Greg. ad Synes. de insomn., p. 383D, Athen. XV, 23, p. 679B; Theodoret therap. XI, p. 996A; Nemes. de nat. hom. 50 (Förster, script. physiogn. II, 254). Nach Hermes Trismegistos (J. Kroll a. a. O. 271) kommen die ἀπάνθρωποι in Vögel, die ἄκριτοι in die Vierfüßler, die Listigen in die Kriechtiere, die Feigen in die Fische.

2) Heracl. alleg. Homer. c. 33 p. 67ff. mit Berufung auf die δοκιμώτατοι τῶν Στωϊκῶν; Zeller, Phil. d. Griechen[8], 1909 III 1, 344. Vgl. o. S. 75, 2. 3; 78, 2. 3.

3) Über den „Herakles" des Antisthenes, in dem die besiegten Bestien auf die verschiedenen Laster gedeutet waren s. Joël, Sokr. II, 1, 300.

4) Vgl. Cramer, Anecd. Paris II p. 380: Ἡρακλῆς κατέδειξε τὸ φιλοσοφεῖν ἐν τοῖς ἑσπερίοις μέρεσιν ἤτοι τοῖς δυτικοῖς. Herakles unter die Philosophen gerechnet Seneca, dial. II, 2, 1; als Patron der Kyniker Apul. flor. 22; apol. 22 Ἡρακλῆς . . μαντικώτατος καὶ διαλεκτικώτατος Plutarch de Ei apud. Delph. 6. Julian, orat. VI, 187C.

5) cf. Festus epitome s. v. Hercules: „Hercules astrologus dictus" . . . Serv. Virg. Aen. VI 395: *Hercules . . mente magis quam corpore fortis* nach dem Urteil der „prudentiores". Herakles nimmt dem Atlas die Last des Himmels ab, d. h. plagt sich mit dem Erlernen der Himmelskunde. Herodor, FHG II 34, 24 bei Clem. Strom. I, 15, 73. Diod. IV, 27. Eustath. Od. I, 51 p. 1390, 21. Serv. und Intpol. Serv. Aen. I, 741. Serv. Aen. IV, 246. Tzetz. chil. II, 271. XII, 137. Da die Deutung des Atlas als des Urphilosophen von Antisthenes ist (Dümmler, Ak. 192; Joël, Sokr. II, 1, 170, 1), so stammt wohl auch der Herakles ἀστρολόγος eben daher.

6) Clemens Rom. ὁμιλ. VI 16.

wachende Wollust usw.[1]) Nach Cornutus (c. 31 p. 62ff.) ist Herakles überhaupt nichts anderes als die die Welt durchwaltende Vernunft, ὁ γνήσιος καὶ φιλόσοφος νοῦς[2]), τὸ πληκτικὸν καὶ διαιρετικόν des Weltgeistes[3]) oder der λογισμός, der die κακία überwindet.[4]) Der Gnostiker Justin[5]) führt den Gottessohn Herakles ins Christentum ein[6]) als den größten Diener Gottes nächst Jesu, der die zwölf widergöttlichen Mächte besiegt habe und das Erlösungswerk vollendet hätte, wenn er nicht den Lockungen der Omphale erlegen wäre.

Es ist auf den ersten Blick klar, daß diese Deutung des Heraklesmythus ein ganz genaues Gegenstück zu der oben S. 61, 2 aus Clemens von Alexandria[7]) angeführten Erklärung des tierbezähmenden Orpheus als des die lasterhaften Menschen zur Tugend zurückführenden göttlichen Logos darstellt[8]), und es bleibt zunächst bloß fraglich, inwieweit stoisch-euhe-

1) Themist, or. XIII, p. 169D, 170A: Herakles nicht deshalb ein Zeussohn, weil er Bestien besiegte, sondern weil er seine eigenen Leidenschaften bezwang. Daher die zahlreichen Sarkophage mit den Taten des Herakles: Reinach RRGR II, 475f.; III, 321, 2; III, 29, 30, 51, 168f., 231, 340f., 373f.

2) Cramer, anecd. Paris II 381 = FHG II 34, 24. 3) Plutarch de Is. 40.

4) Tzetz. chil. II 259ff.

5) Hippolyt. ref. haeres. V, 26, p. 226, 10; X, 15, p. 518, 2, Dunck.-Schneidewin.

6) Hercules auf Mnz. christlicher Kaiser bis Gratian, de Witte, de quelques empereurs Romains, qui ont pris les attributs d'Hercule, Revue numismat., 1845, p. 273.

7) Vgl. noch Quintilian, Inst. I, 10, 9 p. 58, 8 Radermacher (Kern, Frg. Orph. p. 79 Nr. 259): „*Orpheus .. quia rudes quoque atque agrestes animos ... mulceret, non feras modo sed saxa etiam silvas duxisse ... traditum est*". Zu den *silvae* = ὕλαι ist natürlich die stoische Lehre vom hylischen und vegetativen pflanzlichen Seelenteil zu vergleichen, zu den *saxa* die Seelenlehre des Basileides (S. 84, 3—5), der seelische Eigenschaften wie Härte auf einen „Stahl"gehalt der betreffenden Seele zurückführt. S. ferner u. S. 84, 4.

8) Ein ähnlicher Fall wie bei der Übernahme der stoischen Deutung des Orpheusmythus durch die christlich-alexandrinische Katechetenschule läßt sich jetzt bei der stoischen Auslegung der Odyssee (Zeller a. a. O.) nachweisen. Bei dem Homerallegoriker Heraklit c. 70—73 p. 137ff. ed. Mehler (1. Jhrdt. v. Chr.) erscheint der Dulder Odysseus als ein Vorbild aller Tugenden und Feind aller Laster: Er flieht das Land der Lotophagen, d. h. die niedrigen Genüsse, er blendet den Kyklopen, d. h. den wilden Zorn; er allein überwindet den Zauber der Lust im Haus der Kirke, die alle andern in „Schweine" (s. o. S. 79, 5) verwandelt, beherrscht sich gewaltsam gegenüber den Lockungen der „Sirenen", rettet sich aus der Charybdis der Ausschweifung und aus der Scylla der Schamlosigkeit und besiegt, der Sonnenrinder sich enthaltend, die sinnliche Begierde. Diese in den Anfängen auf die ethische Homerauslegung des Anaxagoras (Favorin bei Diog. Laert. II 3, 11) und auf Sokrates' Bewunderung für Odysseus (Xenoph. mem. 1, 2, 58; Schol. Ael. Aristid. 3, 480 Dind.) zurückzuführende, der sonstigen Beurteilung des Odysseus im hellenistischen Altertum (Mahaffy, The degradation of Odysseus in Greek literature, Hermathena II 265f.) ganz entgegengesetzte Verherrlichung des Odysseus ist von einzelnen Christen übernommen und aufs höchste gesteigert worden: zu dem christlichen Sarkophagdeckel von S. Callisto, Reinach RRGR III, 278, 1 mit Odysseus und den Sirenen (Garucci pl. CCCXCV n. 1, 2; Kraus RE II, 521; christl. Herkunft von Kaufmann Hdb. 275 ganz mit Unrecht be-

meristische Mythendeutung[1]) hier aus eigenen alten Lehrüberlieferungen der orphischen Mysterien geschöpft haben könnte.

Jedenfalls mußte es den Schülern des Poseidonios, der in der Seele des Menschen einen höheren göttlichen und rationalen Teil von dem niedern, animalischen Substrat der Leidenschaften unterschieden hatte[2]), sehr naheliegen, diese θηριώδη παθήματα als einen ganzen

---

zweifelt) sind nun die Fresken des Hypogeums der Aurelier (Reinach RPGR 217, 1) getreten, wo neben einer Darstellung der zwölf Apostel und eines Seligenmahles die von den Freiern bedrängte Penelope am Webstuhl und der als Bettler heimkehrende Odysseus dastehen, als Sinnbilder der treu der Wiederkehr des himmlischen Bräutigams und Gatten harrenden Kirche und des edlen Dulderkönigs, der — siegreich durch alle Leiden hindurchgehend — nunmehr wiederkommt zum schrecklichen Endgericht über die Bedränger, über die treulosen und die treugebliebenen Hirten seiner — im Hintergrund des Lünettenbildes dargestellten — „Herden" und zum triumphierenden Wiedereinzug in seine Stadt (Bildstreifen unter dem o. S. 64, 3 erwähnten Bild des lehrenden Christus inmitten seiner Herde!). (Taf. IV, Abb. 29.) Frl. Dr. Bing macht mich frdl. aufmerksam, daß Clemens Alex. Protr. c. IX, 86, 2 Staehl., p. 64 „ὁ Ἰθακήσιος γέρων οὐ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἐν οὐρανῷ πατρίδος .. καὶ τοῦ ὄντως ὄντος ἱμειρόμενος φωτός, ἀλλὰ τοῦ κάπνου" anscheinend Umkehrung einer allegorischen Deutung des Heimwehs des Odysseus auf die Sehnsucht der Seele nach ihrer wahren himmlischen Lichtheimat darstellt. In der Tat würde diese Deutung sehr gut zu dem eingangs aus Heraklit Angeführten passen und die ablehnende Haltung des Clemens genau seiner deutlichen Feindseligkeit gegen die christliche Umdeutung des Orpheus (o. S. 61) entsprechen. Als Quelle käme die von Porphyr, de antro nymph. 34 für Numenios belegte Erklärung der Irrfahrten des Odysseus auf die Seelenreise (F. Cumont, Rev. arch. 1918, VIII, 66, 11) in Betracht. Über pythagoreische Homerallegorese seit dem 5. u. 4. Jahrhundert v. Chr. s. Delatte, Étude sur la littér. Pythagoricienne ch. III, p. 119—139. Das Motiv von der Sehnsucht der auf Erden in der Verbannung lebenden Seele nach der himmlischen Heimat hat schon Aristoteles in seinem Dialog „Eudemos" behandelt (W. Jäger, Aristoteles, S. 38).

Für den letzten Ursprung der hier durchgeführten kynisch-stoisch-christlichen Homerallegorese — ganz nach den von Philon, de provid. II 49f. S. 75 A für die Auslegung der heidnischen Mythen gegebenen Anweisungen — ist zu beachten, daß Heraklit 6, 10 sich durchaus nicht auf irgendeine philosophische Schultradition, sondern auf Mysterienoffenbarung beruft, und daß diese Angabe jetzt Gewicht bekommen hat durch die Entdeckung der unterirdischen Mysterienhalle von Porta Maggiore, wo ein ganzer Zyklus mythischer Darstellungen in offensichtlich mystisch-allegorischer Ausdeutung auf die Schicksale der Seele vorliegt (vgl. Franz Cumont, La Basilica sott. presso P. Maggiore, *Rass. d' Arte,* 1921 p. 37ff. mit weit. Lit.-Ang.; Lietzmann, Vortr. d. Bibl. Warburg 1922/3, I, S. 68f. Vgl. das o. S. 75, 2 erschlossene Chrysippos-Bruchstück. Nur diese allegorische Mythenumdeutung erklärt das Überleben heidnischer Motive wie der Besiegung des Minotaurus durch Theseus — als Gegenstück zum Kampf Davids gegen Goliath — in den christlichen Mosaiken von S. Michele Maggiore in Pavia, S. Savino in Piacenza und im Dom von Cremona (Leclercq, Manuel II, 640).

1) Man könnte an das dritte Buch der ἱερὰ ἀναγραφή des Euhemeros selbst denken, wo nach Athen. XIV 658e die Heroengeschichte abgehandelt war und Orpheus ebenso wie Herakles vorgekommen sein müssen, zumal ja die christlichen Lehrer gern an Euhemeros und seine Schule anknüpften (cf. Minuc. *Oct.* 21, 1; Lact. I 11, 33; epist. ad. Pentad. 13, 1; Augustin, civ. dei VI 7. Clem. Protrept. II 24). Vgl. aber o. S. 75, 2.

2) Galen V 6, S. 469 K. 448, 15 M: „. . τὸ τῶν παθῶν αἴτιον . . . τὸ ἄλογόν τε καὶ κακοδαίμων καὶ ἄθεον τῆς ψυχῆς . ." Zeller, Phil. d. Gr.[3] III, 1, 605, 1. Wenn

Tierkreis (o. S. 62, 3) oder einen ganzen Schwarm von verschiedenen Tierseelen im Menschen zu beschreiben[1]), nachdem einmal Plato (o. S. 71 ff.) die menschlichen Triebe, Chrysipp die menschlichen Tugenden — seltsam genug — als eine Art Tiergarten in uns dargestellt hatten (s. o. S. 75, Anm. 1, 2).

Plato hatte seinerzeit im Phaedr. 249 B/C gelehrt, eine Tierseele könne nicht in einen Menschenleib fahren, weil sie ja keine Denkkraft (νόηcιc), nur θυμόc und ἐπιθυμία habe, ein so beseelter Mensch also kein *homo sapiens* wäre. Hieraus und aus dem volkstümlichen Besessenheitswahn (u. S. 285 ff., 289 ff.) mußte sich aber der Glaube logisch entwickeln, daß eine Tierseele — oder mehrere — neben einer schon vorhandenen Menschenseele in einen Menschenleib fahren könnten.

In dieser Ausgestaltung findet sich die Mehrseelentheorie bei dem Gnostiker Basileides[2]), der lehrte, daß κατά τινα τάραχον καὶ cύγχυcιν ἀρχικήν[3]) der vernünftigen Seele des Menschen als προcαρτήματα gewisse πνεύματα sozusagen „angewachsen" seien, darunter Wesenseigenschaften (φύcειc) nicht nur von Tieren, sondern sogar von Pflanzen und Mineralien. Daher erklärten sich die menschlichen Affekte und Lüste aus den Leidenschaften der der Menschenseele anhaftenden unvernünftigen tierischen πνεύματα, ja Charaktereigenschaften wie unerbittliche Härte werden auf Seelenbeimengungen von Stahl zurückgeführt.[4]) Eine eigene Abhandlung des

Cornford's oben S. 66, 0 wiedergegebene Aufstellungen richtig sind, schließt sich Poseidonios in dieser Hinsicht an altpythagoreische Überlieferung an.

1) Zur Mehrseelentheorie s. Eisler, Weltenmantel 553, 556 ff., 560 f. J. Kroll, Lehren d. Hermes 289, 7.

2) Clemens Alex., *Strom.* II, 20, 112. Vgl. A. S. Peake, Enc. Rel. Eth. II, 431 f.

3) Gemeint ist der u. S. 253, 2 erörterte orphische Mythus von der Abstammung der Menschen aus der Asche der Titanen. Zweifellos besteht ein Zusammenhang mit der Seelenwanderungslehre des Basileides, die er nach Origenes (Komm. zum Römerbrief V) auch bei Paulus Röm. 7, 3 wieder finden wollte.

4) Hierzu vgl. o. S. 63, 1 die üblen Eigenschaften, die die Seele beim Durchgang durch die Planetensphären annimmt, und Celsus (Origenes c. Cels. VI, 22 Migne PG XI 1324, II S. 92, 10 ff. K.), wo jede der fraglichen Planeteneigenschaften mit je einem Metall verknüpft erscheint (Κρόνοc-μόλυβδοc-βραδύτηc; Ἀφροδίτη-καccίτερον-μαλακία; Ζεῦc-χαλκόc-cτεῤῥότηc usw.; dazu das von Plato Republ. 414 c, 415 a erwähnte Φοινικικὸν ψεῦδοc vom Anteil der Metalle am Aufbau der verschiedenen Arten von Menschenseelen: zwar stammen alle von einer Mutter Erde, aber ὁ θεὸc πλάττων ὅcοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν χρυcόν ἐν τῇ γενέcει cυνέμιξε αὐτοῖc, διὸ τιμιώτατοί εἰcιν. ὅcοι δ' ἐπίκουροι, ἄργυρον, cιδηρὸν δὲ καὶ χαλκὸν τοῖc τε γεωργοῖc καὶ τοῖc ἄλλοιc δημιουργοῖc. Cf. Aristoteles, Polit. II, 3 (II, 2, § 15 Schneid.): ὅτι ἀναγκαῖον αὐτῷ ποιεῖν τοὺc αὐτῷ ἄρχονταc, φανερόν. οὐ γὰρ ὁτὲ μὲν ἄλλοιc, ὁτὲ δ' ἄλλοιc μέμικται ταῖc ψυχαῖc ὁ παρὰ τοῦ θεοῦ χρυcόc, ἀλλ' ἀεὶ ταῖc ψυχαῖc. φηcὶ δέ, τοῖc μὲν εὐθὺc γενομένοιc μῖξαι χρυcόν, τοῖc δὲ ἄργυρον, χαλκὸν δὲ καὶ cιδηρὸν τοῖc τεχνίταιc μέλλουcιν ἔcεcθαι καὶ γεωργοῖc. (Vgl. u. S. 183 in der Aridaiosvision die Seen aus geschmolzenem

Isidoros[1]), des Sohnes des Basileides περὶ προσφυοῦς ψυχῆς beschäftigte sich mit der Frage der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen unter dem Druck dieser tierisch irrationalen Seelenteile.

Mit welcher merkwürdigen Zähigkeit derartige Vorstellungen sich bis in die neueste Zeit erhalten haben, zeigt der nebenstehend abgebildete Kupferstich aus dem immer wieder neuaufgelegten asketischen „Herzbüchlein"[2]), das Johann Ev. Goßner[3]) 1812, als er noch katholischer Priester war, nach älteren, französisch-katholischen Vorbildern deutsch herausgegeben hat und das im Auftrag des Zaren Alexander I. ins Russische übersetzt auch in der orthodoxen Kirche die größte Verbreitung gefunden hat. Man sieht im Innern des sündigen Herzens, bocksfüßig geflügelt, gehörnt und zeptertragend den als Teufel aufgefaßten Phanes-Dionysos-Aion[4]), den δαίμων im Menschen, um ihn herum die die sieben Todsünden darstellenden Tiere[5]) — den Pfau der Hoffart, den Bock der Unkeuschheit, das Schwein des Fraßes und der Völlerei, die Schildkröte der Trägheit, den Tiger des Zornes, die Schlange des Neides und die Kröte des Geizes. Links oben bereitet der Schutzengel der Taube des hl. Geistes den Weg in das vertierte Herz. Die folgenden Stiche zeigen das Herz des Bußfertigen, aus dem der Teufel und seine Bestien fliehen, während die Feuerzungen und die Taube des Geistes im Innern herrschen.



Das Bild des Inern eines Menschen der der Sünde dient, und den Teufel in sich herrschen laest.

Abb. 29a.

Metall, in die die Seelen von δαίμονες ὥσπερ οἱ χαλκεῖς eingetaucht und metallurgisch bearbeitet werden.) Christliche Zitate der Platonstelle bei Clemens Alex. Strom. V p. 595 D II, p. 706 Po; Euseb. praep. ev. XIII 43 p. 613. Über die babylonischen Quellen des von Platon erwähnten „Phönikischen Märchens" s. des Verf.s Aufsatz „der babylonische Ursprung der Alchemie", in einer der Juli-Nummern der Chemiker-Zeitung 1925.

1) Clemens Alex., Strom. II 113.

2) Der Bildstock ist nach der in der Münchener Staatsbibliothek vorhandenen Ausgabe von Reutlingen 1823 angefertigt.

3) geb. 14. 12. 1773 zu Hausen bei Augsburg, 1803—11 Pfarrer in Dirchwang, 1811 Benefiziat in München, als Konventikelgründer bei seinen kirchlichen Oberen übel angesehen, 1822 von Kaiser Alexander nach Rußland berufen, 1826 zum Protestantismus übergetreten, am 30. 3. 1858 in Berlin verstorben (H. Dalton, Joh. Ev. Goßner, ein Lebensbild, Berlin 1874, S. 135 f.).

4) Vgl. Taf. IV, Abb. 28.

5) Zöckler, das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, München 1893 (Bibl. kirchenhist. Studien III) S. 107.

7. Τρόχος γενέσεως und Θηρίων φύσεις.

In dieser eben umrissenen Gestalt — mit deutlichen Spuren orphischer und stoischer Herkunft — scheint sich das ganze Theorem vom Kampf der menschlichen Natur mit den tierischen Anlagen in der Seele in urchristlicher Überlieferung an einer bisher unverstandenen Stelle des Jakobusbriefes (3, 6) angedeutet zu finden: der Briefschreiber warnt die Brüder vor dem Beruf der Lehrer, da diese eine schwerere Verantwortung hätten, wegen der Gefahr, sich bei dem Dienst am Wort eine Verfehlung zuschulden kommen zu lassen, denn die „Zunge" geht so leicht mit dem Menschen durch: „sieh zu, ein wie kleines Feuer einen so großen Wald in Brand steckt; auch die Zunge ist ein Feuer".[1]) Die Zunge tritt unter unsern Gliedern als diejenige auf, die den ganzen Leib befleckt, das „Rad der Geburten" in Brand setzt und selbst in Flammen gesetzt wird von der Gehenna (φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης).[2]) Denn „jede tierische Naturanlage (jeder tierische Instinkt) — sei es die von Flügel-, Kriech- oder Meerestieren — kann bezwungen werden und ist bezwungen worden von der menschlichen Natur, die Zunge aber kann keiner der Menschen bändigen, sie ist ein nicht zu haltendes Übel, voll todbringenden Giftes" (πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων[3]) τε καὶ πετεινῶν, ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων, δαμάζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ. τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται δαμάσαι ἀνθρώπων).

Φύσις θηρίων ist hier die Naturanlage der Tiere — der tierische Instinkt, der vernunftlos tierartige Seelenteil im Menschen[4]) — im Gegensatz zur φύσις ἀνθρωπίνη, der besonderen — rationalen — Natur des Menschen.[5]) Im Menschen lebt jeder tierische Instinkt, jede

1) Die folgenden Worte ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας sind eine erklärende Randglosse zu dem hebräischen Wort in ὑπὸ τῆς Γεέννης, an falscher Stelle in den Text gezogen und somit zu streichen. 2) Beachte das Wortspiel mit γένεσις und γέεννα.

3) Bei der gewöhnlichen Auffassung „jede Gattung von Tieren ... wird von der Gattung Mensch bezwungen" ist erstens der Ausdruck „von der Gattung Mensch" überflüssig; es würde „vom Menschen" ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου zu erwarten sein; zweitens wäre dann der ganze Satz unwahr, denn es ist dem Menschen durchaus nicht gelungen, alle Tiere des Meeres, der Erde und der Luft zu zähmen, und der Leser würde dem Briefschreiber mit Hiob 40, 25 ff. geantwortet haben: „Kannst du das Krokodil mit der Angel ziehen ... wirst du mit ihm spielen wie mit einem Vöglein und könntest du es anbinden für deine Mädchen . ." (39, 9); „wird dir der Wildochs willig dienen ... deine Saat einbringen und auf deine Tenne sammeln?"

4) Philon, leg. alleg. III I, 138 Cohn: „οὐκοῦν κτηνῶδες μέν ἐστι τὸ ἄλογον καὶ αἰσθητικόν"; cf. „τὸ θηριῶδες" Plato, Rep. 571 c.

5) Vgl. die einschlägigen hermetischen Theorien bei Jos. Kroll a. a. O. 259 f., 254 f., besonders 255, 3: Corp. Hermet. XII, 2 Parthey: „. . . ὁ νοῦς ἐν μὲν ἀνθρώποις θεός ἐστι, διὸ καί τινες τῶν ἀνθρώπων θεοί εἰσι — nach Agathodaimon sind näm-

tierische Naturanlage — Leichtfertigkeit der Vögel, Niedrigkeit und List der Kriechtiere, Feigheit und Stumpfsinn der Fische[1]) — aber sie kann bezwungen werden durch die besondere menschliche φύϲιϲ, den λόγοϲ oder νοῦϲ. Nur die γλῶττα ist nicht zu bändigen: als spaltzüngige (3, 9f.) Giftschlange gedacht, ist sie einer der sieben, nach dem Testamentum Ruben[2]) c. 2 dem Menschen bei der Erschaffung gegebenen Geistesorgane[3]) — πνεῦμα ζωῆϲ, ὁράϲεωϲ, ἀκοῆϲ, ὀϲφρήϲεωϲ, λαλιᾶϲ, γεύϲεωϲ, ϲπορᾶϲ — d. h. eines der sieben nach stoischer Lehre vom Herzen bzw. dem ἡγεμονικόν der Seele als Luftströme nach den betreffenden Geisteswerkzeugen fließenden Seelenteile, bestehend aus den fünf Sinnen, dazu Zeugungskraft und Sprachvermögen.[4])

Zu diesen sieben πνεύματα fügt nun „Beliar", die Macht des Bösen, ἑπτὰ πνεύματα πλάνηϲ hinzu, zum πνεῦμα ϲπορᾶϲ καὶ ϲυνουϲίαϲ z. B. das πνεῦμα πορνείαϲ usw. — zu jedem Sinn den entsprechenden sündigen Trieb —, wobei auf das πνεῦμα λαλιᾶϲ — die „Zunge" des Jakobusbriefes — das πνεῦμα ψεύδουϲ, die Lügenhaftigkeit trifft. Diese sieben bösen Geister oder Triebe im Menschen — dort als ἀπάτη, ἔριϲ, κλώθων[5]) (= μάχη), ζάλη, πλάνη, δύναμιϲ, κακία aufgezählt — werden im Testamentum Salomonis[6]) geradezu als κοϲμοκράτορεϲ τοῦ κόϲμου τούτου bezeichnet und damit unmißverständlich als die die gegenwärtige Sündenwelt beherrschenden Geister der sieben Planeten erklärt.

---

lich die Götter unsterbliche Menschen, die Menschen sterbliche Götter. Der Νοῦϲ wirkt in Mensch und Tier, im Tier ist er die φύϲιϲ, der Instinkt, den Menschen kann er zum Gott machen: „ἐν δὲ τοῖϲ ἀλόγοιϲ ζῴοιϲ ὁ νοῦϲ ἡ φύϲιϲ ἐϲτίν . . ὁ γὰρ νοῦϲ . . τοῖϲ μὲν ἀλόγοιϲ τῇ ἑκάϲτῃ φύϲει" (vgl. bei Jacobus a. a. O. πᾶϲα φύϲιϲ θηρίων) „ϲυνεργεῖ, ταῖϲ δὲ τῶν ἀνθρώπων (scil. φύϲεϲιν) ἀντιπράϲϲει . . ." Kroll S. 259 „wird der λόγοϲ auch als in den Tieren vorhanden gedacht, dann ist er deren φύϲιϲ, deren Instinkt".

1) Vgl. o. S. 77, Z. 11; 81, 1 und u. S. 117, 0, 3.

2) Kautzsch, Pseudoepigr. II 461; Reitzenstein, Poim. 52, 3.

3) „Sieben Geister (πνεύματα) wurden (dem Menschen) bei der Erschaffung gegeben, daß auf ihnen jegliches Werk (ἔργον) der Menschen beruhe . . . (3) bei diesen als achter der Geist des Schlafes" (merkwürdige Umdeutung des stoischen ἡγεμονικόν: wenn dieses schläft, setzen alle andern sieben auch aus).

4) Aet. plat. IV 20, 1; Diels, Dox. 410, 25; Arnim, Fragm. Stoic. II p. 227, 836: οἱ Cτωικοί φαϲιν εἶναι τῆϲ ψυχῆϲ ἀνώτατον μέροϲ τὸ ἡγεμονικόν . . ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη ἐϲτὶ τῆϲ ψυχῆϲ ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰϲ τὸ ϲῶμα καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πολύποδοϲ πλεκτάναι. τῶν δὲ ἑπτὰ μερῶν τῆϲ ψυχῆϲ πέντε μέν εἰϲι τὰ αἰϲθητήρια, ὅραϲιϲ, ὄϲφρηϲιϲ, ἀκοή, γεῦϲιϲ καὶ ἁφή . . . τῶν δὲ λοιπῶν τὸ μὲν λέγεται ϲπέρμα . . πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῶν παραϲτατῶν. τὸ δὲ 'φωνᾶεν' . . ὃ καὶ φωνὴν καλοῦϲιν, ἐϲτὶ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι φάρυγγοϲ καὶ γλώττηϲ καὶ τῶν οἰκείων ὀργάνων . .

5) *sic* bei Reitzenstein a. a. O.; fehlt im Lexikon und soll wohl κλύδων „Wellenschlag" des Gemütes heißen (K. Ziegler coniec.), was zu ζάλη „Wogengebraus" sehr gut passen würde.

6) Fabricius, Codex Pseudepigr. I, 1047, Reitz. Poim. 52, 3.

Damit stimmen überein die Lehren im XV. Traktat des Corpus Hermeticum[1]), wonach in den Menschen schon bei der Geburt gewisse Dämonen eindringen; Diener der εἱμαρμένη, τῆς γενέσεως ὑπηρέται, οἱ ἐτάγησαν ὑφ᾽ ἑκάστῳ τῶν ἀστέρων[2]). Nur das λογιστικὸν μέρος der Seele lassen sie frei, aber in die niederen μέρη τῆς ψυχῆς δύντες διὰ τοῦ σώματος στροβοῦσιν αὐτὴν ἕκαστος πρὸς τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν. Für den Vergleich mit dem Jakobusbrief aber, wo von θηρίων φύσεις die Rede ist, die die höhere Natur des Menschen niederzuhalten hat, kommt vor allem die ophitische Überlieferung[3]) in Betracht, die der oberen Siebenheit von Dämonen sechs Söhne der „alten Schlange“, des Νοῦς ὀφιόμορφος gegenüberstellt und sie als tiergestaltig beschreibt: Jaldabaoth als löwengestaltig, Suriel als Stier[4]), Raphael als Drachen[3]), Thautabaoth als Bär, Erathaoph als Hund, † Taphabaoth († Tartaraoth) als Adler, Onoel als Esel, wohlgemerkt lauter Tiergestalten, die in den jüdischen Dodekaoroslisten in den Midraschim über den Salomonsthron (o. S. 37, 6) nachweisbar sind. Diese astral-dämonisch personifizierten tierischen Leidenschaften des Menschen gelten als seine Plagegeister[5]), die ihn mit

1) J. Kroll a. a. O., S. 80.

2) Damit müssen nicht unbedingt die sieben Planeten gemeint sein, denn in dem jüdisch-neupythagoreischen, etwa zur Zeit Hadrians entstandenen Sepher Jezira V, 1. S. 64f., ed. Goldschmidt (Frankfurt a. M. 1894) werden zwölf ἡγεμονικά (*manhigim*) der Seele (Gesicht, Gehör, Geruch, Rede, Essen, Beischlaf, Tätigkeit, Gehen, θυμός (*rogez*), Lachen, Denken, Schlaf angenommen und zu den zwölf Tierkreiszeichen in Beziehung gebracht.

3) Origen. adv. Cels. VI, 30—33. Apokryphon Johannis ed. C. Schmidt 332; Epiph. 26, 10; 40, 5.

4) *Suriel* auch Berakhot 51a, der Namen von hebr. *šōr*-„Rind“ abgeleitet — stimmt hier zu der Tiergestalt. Wahrscheinlich sind die Namen der unteren Heptade untereinander und mit denen der oberen — den bekannten Erzengelnamen Raphael, Michael, Gabriel — in den Ausgaben des Celsus bzw. auf dem von Origenes beschriebenen Diagramm durcheinandergeraten, für Raphael ist bei dem Schlangengeist sicher *Erathaoph* = ägyt. *ḥrj-ḥtf.* „Wurm“ „Schlange“ bzw. *ḥrj-pt* „Uräusschlange“ einzusetzen, für den Adlergeist *Nešariel* statt Gabriel, für den Bärendämon ist Soma 77a *Dubiel* — von *dob* = Bär — überliefert. Thaut ab-aoth, das wäre hebr. oder aram. *Thot abh 'aoth.* „Hermes Vater der Buchstaben“ gehört wohl zu der oberen Sieben, es wäre denn, daß ägypt. *twt*-(ΘѠΟΥΤ)-*dw*ꜣ.*t* „Abbild der Unterwelt“ zu verstehen ist. Für den Löwendämon steht *Kephir-el* (zu *kephir* = Junglöwe) in einer jüdischen Liste der Wochentagspatrone (Weber, Altsynag. Theologie 1897, p. 169). Altbabylonische bildliche Darstellungen solcher Dämonen bei Jastrow, Bildermappe z. babyl. Relig. Gesch., Tafel 20f., vgl. u. S. 322, 0. Im Apokryphon Johannis hat der Archon mit dem Löwengesicht einen Schlangenkörper, wobei an das Sternbild des Löwen über der Hydra gedacht sein muß. Saturn als Stier gedacht bei den Ssabiern, Chwolson II, 384f.; 675, 23. Auf dem Tierkreis von Dendera hat Saturn einen Stierkopf, Juppiter und Mars sind sperberköpfig (Gundel, Sterne und Sternbilder, S. 30, 2, 260, 1), was zu dem Adlerarchon der Ophiten zu vergleichen ist.

5) Lactant. inst. div. VI c. 19, 4: „tres furiae, quae mentes hominum exagitant:

einer wahren Feuerqual peinigen und zu neuen Sünden anstacheln: „ὁ τιμωρὸς δαίμων, ὅστις τὴν ὀξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων θρώσκει αὐτοὺς αἰσθητικῶς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὰς ἀνομίας αὐτοὺς ὁπλίζει, ἵνα τύχωσι μείζονος τιμωρίας".[1]) Oder: (Corp. Herm. X, 21) „ὁ γὰρ νοῦς, ὅταν δαίμων γένηται, πυρίνου τυχὼν σώματος .. εἰσδὺς εἰς τὴν ... ψυχὴν αἰκίζεται αὐτὴν ταῖς τῶν ἁμαρτημάτων μάστιξιν".

Als ein solcher feuerschleudernder, selbst brennender τιμωρὸς δαίμων wird im Jakobusbrief die „Zunge", d. h. das πνεῦμα λαλιᾶς des Rubentestamentes — die Gift- und Brandschlange[2]) der Rede geschildert. Wie ein kleiner Feuerfunke einen ganzen Wald in Brand steckt, entflammt sie selbst, vom Höllenbrand entzündet, in Leidenschaft als unauslöschliches, brennendes Übel nicht bloß ein einziges Seelenleben, sondern den ganzen unendlichen Ring aufeinanderfolgender Einkörperungen, das ganze „Rad der Geburten" bzw. „des Werdens". Der auffallende Ausdruck[3]) ist die ganz eigenartige orphische Bezeichnung dessen, was beim Hermes Trismegistos (o. S. 63) γενεσιοῦργος κύκλησις und περιφορὰ τῶν οὐρανίων heißt, des Rades der ewigen Wiedergeburt, des nicht endenwollenden Lebens und der langen Irrfahrt, an das — ein unseliger Ixion[4]) — der Mensch zu seiner Qual

---

ira, cupiditas, libido". — Pythagoreische Lehre bei Hippolyt. ref. haer. VI, 26, p. 153 Wendland; „(ἡ ψυχὴ) ὑπὸ τῶν Ἐρινύων κρατῆται, τοῦτ' ἐστι τῶν παθῶν". Bei Philon werden die Laster die κῆρες des Menschen genannt. Cumont a. u. Anm. 1 a. O. p. 233, 3.

1) Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos, S. 82; 81, 3. Vgl. dazu noch die Hesychglosse Τιτᾶνες· τιμωροὶ ἀπὸ τοῦ τιταίνειν. Ferner Procl. in Plat. Alcib. 344, 31 Cons.[2] (teilweise bei Kern, Orph. Fragm., p. 229): 43f.; 83f. Creuzer; Er. Frank, Plato und die sog. Pythag., Halle 1923, S. 297, 0: die Seele des Menschen ist ein Abbild der Weltseele. Die körperlichen Leidenschaften in uns, die sich gegen die herrschende Vernunft empören, sind die Titanen, sie zerreißen den Dionysos in unsern Herzen; um dessen Einheit (u. S. 156, 1, 180, 1, 231, 4) wieder herzustellen und die Herrschaft der Vernunft (des Zeus) wiederzugewinnen, müssen die Titanen überwältigt und gefesselt werden. — Dazu auch o. S. 63 Z. 2 über die zwölf τιμωρίαι. Dazu Cumont, Rev. de Philologie 1920, p. 234, 5.

2) *saraf*, der „Brenner" heißt die Giftschlange (μεστὴ ἰοῦ θανατοφόρου Jac. 3, 8) auf hebräisch.

3) Von Heinrici, Hermesmystik, S. 167, Leipzig 1918, als „astrologisches Kunstwort" erklärt; was nicht allzuweit am Ziel vorbeischießt. Von Hollmann in der „Gegenwartsbibel" II, 518 mit dem Verlegenheitsausdruck „Lebensbahn" übersetzt und im Kommentar nicht erwähnt. Richtig verstanden nur bei H. Leisegang, der Apostel Paulus als Denker, Leipzig 1923, S. 41, 2.

4) Macrob. Somn. Scip. I, 14, p. 526 Eyssenh. (aus περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς des Numenios von Apamea, Cumont a. a. O. 231, 1): „illos radiis rotarum pendere districtos, qui nihil consilio praevidentes nihil ratione moderantes, nihil virtutibus explicantes, seque et omnes suae fortunae permittentes casibus et fortuitis semper rotantur". Hier ist also Ixion (s. u. S. 90, 6, 7; Taf. V, Abb. 30) das Urbild der an die *rota Fortunae* Gehefteten.

geflochten[1]) ist: „ἐνδεθῆναι δὲ ὑπὸ τοῦ τὸ κατ' ἀξίαν πᾶσιν ἀφορίζοντος δημιουργοῦ θεοῦ (τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς) ἐν τῷ τῆς εἱμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ[2]), οὗπερ ἀδύνατον ἀπαλλαγῆναι κατὰ τὸν Ὀρφέα μὴ τοὺς θεοὺς ἐκείνους ἱλεωσάμενον οἷς ἐπέταξεν ὁ Ζεὺς κύκλου τ' ἀλλῆξαι καὶ ἀναψῦξαι κακότητος."[3]) Eine Erlösung gibt es von dieser Pein: μία σωτηρία τῆς ψυχῆς αὕτη παρὰ τοῦ δημιουργοῦ προτείνεται τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα καὶ τῆς πολλῆς πλάνης καὶ τῆς ἀνηνύτου ζωῆς, ἡ πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος τῆς ψυχῆς ἀναδρομὴ καὶ ἡ φυγὴ πάντων τῶν ἐκ τῆς γενέσεως ἡμῖν προσπεφυκότων.[4])

Der Mensch muß aufsteigen zum höheren göttlich-vernünftigen Teil seiner Seele und all dem entfliehen, was ihm durch seine Geburt „hinzugewachsen" ist, d. h. natürlich den θηρίων φύσεις, den tierischen bzw. astraldämonischen Trieben, die sich der Seele beim Durchgang durch den ζῳοφόρος κύκλος als eine schwere herabziehende Hülle anheften.[5])

Daß das „Rad der Geburten" brennend gedacht wird, ist griechisch außerhalb des Jakobusbriefes nicht unmittelbar bezeugt, wohl aber aus dem πύρινος τροχός des Ixion[6]) zu erschließen, den eine Erinys (o. S. 88, 5) mit der Fackel in Brand setzt.[7]) Das genaueste

---

1) Die Strafe des Folterrades ἐπὶ τροχοῦ στρεβλοῦσθαι kommt schon bei Aristophanes (Lys. 846; Pax 444; Plut. 875, 107) vor; „στροβοῦσιν" o. S. 88, Z. 6 spielt darauf an. Vgl. das Folterrad, das Athene für den Mörder bereit hält, auf dem Kantharos von Nola, Reinach, Rép. Vas. I, 429, 1, der mit der Ixionsage nichts zu tun hat.

2) Anaximander, Diels FVS [2], p. 192, 32, „τροχοῦ δίκην περιδινεῖσθαι τὸν κόσμον". Vgl. den pythagoräischen κύκλος Ἀνάγκης, Diog. Laert. Vita Pythag. VIII, 14 „πρῶτόν τέ φασι τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐν. δεῖσθαι ζῴοις"; *temporis orbis* Verg. Aen. VI, 745, cf. 748, (*rota generationis*) . . κύκλα χρόνοιο, Kern, Orph. Fragm. 224b, 1, p. 241; *rota fortunae* Amm. Marcell. 26, 18, 13. τροχὸς Τύχης, excerpta Const. Manass. 3, 1f. Hercher; Augustin, civ. Dei 10, 30 . . „a quibusdam Platonicis . . creditus quasi *necessarius orbis* ab eisdem abeundi et ad eadem revertendi". Nonn. Dionys. XXXVI, 423: „Αἰὼν καμπύλος τετραπόροιο Χρόνου στροφάλιγγα κυλίνδων"; dazu die οὐράνιαι στροφάλιγγες, Kern, Orph. Fragm. Nr. 236, 2. Darstellungen der Tyche mit ihrem Rad, Roscher ML V, 1377, 65; 1371, 47, 64; 1372, 4; I, 1557, 56, 59. Zum „Rad der Fortuna" s. jetzt den schönen Aufsatz Alfred Dorens im ersten Teil dieses Bandes S. 71 ff.

3) Simplic. in Aristot. de caelo II, 1, 274a; 14 (387, 12 Heib. Kern, Orph. Fragm., p. 244, Nr. 230).

4) Procl. in Plat. Tim. III, 296, 7, Kern, Orph. Fragm. 229. Zu προσπεφυκότων s. o. S. 85, Z. 1 den Begriff der προσφυὴς ψυχή.

5) So schon bei Platon Tim. 14, 15, 31: τὸ ἀειγενὲς μέρος τῆς ψυχῆς unterschieden vom ζῳογενές, Politic. 309c. Das erstere schafft der δημιουργός, den zweiten Teil, θυμός, ἐπιθυμία, αἰσθήσεις, ψυχῆς ὅσον θνητόν (Tim. 61, G) fügen die Untergötter, also in späterer, astrologischer Ausdrucksweise die Sterngewalten hinzu.

6) Schol. Eurip. Phoiniss. 1185. Auch auf der Unterweltsvase von Ruvo (Reinach, Rep. Vas. I, 355, 1) strahlen Flammen vom Rade des Ixion aus — Schol. Lucian, dial. deor. 6: „ὑποπτέρῳ τροχῷ, πύρινος ἦν ὁ τροχός".

7) Rotfigur. Vasenbild Berlin 3023, Baumeister, Denkm., S. 767, fig. 811.

Gegenstück zu der Stelle im Jakobusbrief findet sich jedoch in den indischen Überlieferungen des dortigen Äonkultes, die sich in den philosophischen Einlagen des Mahâbhârata erhalten haben, und die in allen Teilen die auffallendste Übereinstimmung mit der altionischen Chronosmystik zeigen.[1])

Vom *bhava-chakra* — genau gleich κύκλος (skr. *chakra*) γενέσεως — oder *kala-chakra* „Rad der Zeit" bzw. *saṃsara-chakra*[2]) „Rad der Metempsychose" heißt es dort[3]) nämlich: ... „in Raum und Zeit hinrollend, vor Ermüdung und Anstrengung knarrend ..., rollt es holpernd durch die Welt, in krampfendem Schmerz[4]) vom großen *Ahaṅkâra* (= Ichbewußtsein) in Glut versetzt, von den *guṇas* (= ποιότητες) in Drehung erhalten ... Dieses ... des Geistigen ermangelnde Rad der Zeit soll man abtun, soll man vernichten."[5])

Wie hier Ichbewußtsein und Ichsucht das Rad der Geburten in Brand setzt und das ersehnte „Erlöschen" (*nirvanam*)[6]) immer wieder verhindert, wie auf der Berliner Ixionvase die wiedervergeltende Erinys die Fackel an das kosmische Rad legt, so ist es im Jakobusbrief die dämonische Feuergewalt der Rede, die züngelnde γλῶττα, die das Marterfeuer des glühenden „Rades der Geburten" ansteckt und vor deren verderblichem Brand der Myste Erlösung sucht in der typisch pythagoreischen Askese des Schweigens[7]),

---

Roscher ML II, 769f. s. v. Ixion. Die zwei andern weiblichen Flügelwesen wird man wohl als Moiren bezeichnen dürfen. Beachte die das Rad umlodernden Flammen. (S. Taf. V, Abb. 30.) 1) Eisler, Weltenmantel 500ff.

2) Mrs. Rhys Davids, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1894, p. 388; Buddhism., p. 98, hat zuerst die griechischen und Sanskritstellen zusammengestellt und den Pali-Terminus *bhava-chakra* bei Boddhagōsa, *Visuddhi Magga*, Pali-Text-Society 1920, p. 198, nachgewiesen. Auch im armenischen Volksglauben (Manuk Abeghian, Armenisch. Volksglauben, Leipzig 1899, S. 51f.; Juncker, Vortr. Bibl. Warb. I, 163) kommt das „Weltrad" vor.

3) Deussen, Vier philos. Texte des Mahâbhârata, Leipzig 1906, S. 972f. Eisler, Weltenmantel 501, 9f.

4) Also genau wie orphisch κύκλος βαρυπενθής (Kern, Orph. Fragm., p. 106, Nr. 36c, 6).

5) Ebenso das „orphische Symbolon" κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος. (Kern, Orph. Fragm. 229f., p. 244f.). 6) Deussen, allg. Gesch. d. Philos. I, 3, 111.

7) Vgl. u. S. 121, 6. Iamblich., de myst. VIII, 3: τὸ πρῶτον νοητὸν ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται. Sokrates in schweigender Versenkung Platon. Sympos. 220B. Corp. Hermet. X, 5, p. 1: γνῶσις θεοῦ σιωπὴ καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθέσεων. Koch, Ps. Dionysius und das Mysterienwesen, S. 123ff., Mainz 1900. J. Kroll, a. a. O. 8, 330, 355ff. Norden, Agnostos Theos. 343ff. Odo Casel, De Graecorum philosophorum silentio mystico, Relig. Vers. u. Vorarb., Gießen 1919. Heiler, Das Gebet[5], München 1923, 528, 39ff. Rufus M. Jones, Article „Silence" in Hastings Encycl. of Relig. and Ethics vol. XI, p. 512, Edinburgh 1920. Cyril Hepher, Fellowship of Silence, London 1915; Fruits of Silence, London 1915. L. Violet Hodgkin, Silent Worship, London 1919.

bis er als τέλειος ἀνήρ die Zunge im Zaum zu halten[1]) gelernt hat (Jakob. 3, 2).

Diese Vorstellung von einer Mehrheit von θηρίων φύσεις im Menschen bzw. der menschlichen Seele, deren ἄλογα μέρη oder παθήματα als θηριώδεις ganz anschaulich dämonologisch vorgestellt werden, ist der Schlüssel zum Verständnis der κάθαρσις παθημάτων durch die Musik, wie sie von den Orphikern[2]) und Pythagoreern[3]) geübt, von Platon[4]) und Aristoteles[5]) mit ausdrücklicher Erwähnung der heiligen Musik (μέλη ἐξοργιάζοντα) mehrfach erwähnt und vom letzteren seiner Theorie der Tragödie zugrunde gelegt worden ist.

Die Musik, die durch ihre Rhythmen und Melodien den Ausdruck der Leidenschaften bzw. eine Abbildung der Gemütszustände (ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν) bewirken kann, soll dadurch die ἄλογα μέρη der Seele, die tierischen Gewalten, von denen sie besessen (κατακώχιμος) ist, aufs heftigste, bis zur vollständigen Erschöpfung erregen.

Die nachfolgende Schwächung und Beruhigung dieser θηριώδεις φύσεις — in heutiger Ausdrucksweise „das Abreagieren der Affekte"[6]) — wird von dem befreiten höheren Seelenteil als eine Erleichterung (κουφίζεσθαι) und Befreiung (λύσις) von dämonologisch gedeutetem Druck, kurz als Reinigung, κάθαρσις (Purgierung) empfunden. Dabei gehört natürlich der Gedanke, daß die Musik ὁμοιώματα — Nachbildungen — der Leidenschaften bzw. Charaktere darbietet, nur zu der μίμησις-Theorie des Aristoteles. Für die pythagoreische Musiklehre — Platon noch eingeschlossen — hat jede Tonleiter[7]), jedes μέλος, jede ἁρμονία, ethische bzw. fallweise ethnisch-charakterologische Bestimmtheit[8]) und kann daher den Hörer unmittelbar ethisch beeinflussen.

---

1) Iamblich, protr. 21 (6) aus den pythagoreischen „symbola" des Androkydes: „γλώσσης πρὸ τῶν ἄλλων κράτει θεοῖς ἑπόμενος". 2) Rohde, Psyche II, 749.

3) Ebenda II, 164, 2. Aristoxenos Diels FVS [2]; 282, 14, 45. Iamblich., Vit. Pyth. 64ff. (o. S. 68, 5, u. S. 289), 110ff.; Schol. V, Il. 22, 391, p. 397 Dindorf: „ἥτις καὶ μέχρι τῶν Πυθαγορείων ἐθαυμάζετο καλουμένη κάθαρσις. Περὶ δὲ τὴν ἐαρινὴν εἰς ταὐτὸν συνιόντες ἤκουον ἑνὸς ὃς μέσος καθήμενος ᾖδε λύριον ἔχων ταῖς ἠρεμαίοις ἁρμονίαις." Quintil. inst. or. 9, 4; 12: „Stimmung" der Seele durch Musik vor dem Einschlafen und nach dem Aufwachen! Porphyr. Vita Pyth. 33 usw.

4) Stellen bei Rohde a. a. O. II, 48, 1f.

5) Pol. VIII, 5; 1342a, 4ff. Zeller, Phil. d. Griech.[3], III, 2; 734, 4; 770, 2.

6) Jos. Breuer und Siegm. Freud, Studien über Hysterie, Wien 1895; Alfr. v. Berger, Wahrheit und Irrtum in der Katharsistheorie des Aristoteles, Anhang zu Aristoteles Poetik, übersetzt und eingeleitet von Theodor Gomperz, Leipz. 1897, S. 81ff.

7) Man denke an die lydischen, phrygischen, dorischen Tonleitern. Dazu o. S. 69, o Z. 2 über die diatonischen, chromatischen und euharmonischen Tonfolgen und ihre kundige Mischung.

8) H. Abert, Die Lehre vom Ethos in der griech. Musik, S. 14ff. und 24—100. Leipzig 1899. Erich Frank, Plato und die sog. Pythagoreer, Halle 1923, S. 2, 1. Vgl. o. S. 69, o die ἰδιότροπα ᾄσματα und μελίσματα.

8. Die Musik des Orpheus als Jagdzauber.

Schließlich muß aber auf eine noch viel urtümlichere Musikauffassung zurückgegriffen werden. Kaum zufällig ist das bestbezeugte Beispiel für schildernde, darstellende, heute sog. Programmusik der Alten der dem Kultkreis apollinischer Kathartik angehörige Πυθικὸς νόμος[1]), der die Bezwingung der dämonischen Schlange durch den delphischen Gott und das Verenden des Drachens bis zum letzten Zähneknirschen auf der Flöte angedeutet haben soll.

Eine solche kultische Musikaufführung schließt sich durch Gegenstand und Ausführung letzten Endes an die Zauberweisen der heute noch in Indien und Ägypten zu beobachtenden flötenden Schlangenbeschwörer[2]) an. Auch der musikalische Jagdzauber solcher Gestalten wie des Pfeifers und Rattenfängers von Hameln[3]) oder der die Mundharmonika spielenden Rattenmamsell in Ibsens „Klein Eyolf" — anscheinend heute noch im germanischen Norden eine volkstümliche Gestalt — gehören hierher, und es darf gewiß zum Verständnis der delphischen Flötenmusik bei der Darstellung des Drachenkampfδρώμενον herangezogen werden, daß Aristophanes[4]) den Asklepios die Tempelschlangen durch Pfeifen hervorlocken läßt und Euripides in seiner Alkestis (570ff.) den Apollon Eulyras preist, weil er — ein andrer Orpheus — seine Herden weidet, ihnen mit der Syrinx den Paarungsgesang aufspielt[5]) und durch sein hinreißendes Kitharaspiel Luchse, Löwen und Damhirsche aus dem Bergwald des Othrys herablockt zum friedlichen Herdenreigen um den göttlichen Sänger.[6])

1) Dem Argiver Sakadas (586 v. Chr.) zugeschrieben, Poll. 10, 84; Strabo 9, 421; schol. Pind. Pyth. 12, was ich so verstehe, daß auf ihn eine besonders wirksame und berühmte künstlerische Ausgestaltung der Musik dieses Kultdrōmenon zurückgeführt wurde, etwa wie wir von der „Missa solemnis von Beethoven" oder dgl. sprechen, ohne ihm die Erfindung der musikalischen Messe selbst zuschreiben zu wollen. Einen Πυθικὸς νόμος an sich wird es natürlich gegeben haben, solange das δρώμενον des Drachenkampfes in Delphi feierlich begangen wurde.

2) Berichte von Rondot und Karl Graf v. Görz in Brehms Tierleben, Kl. Ausg.², Leipzig 1893, III, S. 102ff.

3) Jostes, der Rattenfänger von Hameln, Bonn 1895; Meinardus, Der hist. Kern der Rattenfängersage, Hannover 1882. Vgl. u. S. 348, 4 über die französischen *flûteurs*, denen die Wölfe nachziehen. Die keltischen Barden vertrieben bzw. töteten Ratten und Mäuse durch ihre Zauberlieder, Heinr. Zimmer, Die kelt. Literat., Kultur d. Gegenwart I, XI, 1, S. 51.

4) Plutos 732: εἶθ' ὁ θεὸς ἐπόππυσεν ἐξηξάτην οὖν δύο δράκοντ' ἐκ τοῦ νεὼ ὑπερφυεῖς τὸ μέγεθος.

5) cf. Platon, Politik 270A: „αὐτὸς τῆς ἀγέλης τροφὸς ὁ βουφόρβος, αὐτὸς ἰατρός, αὐτὸς οἷον νυμφευτής ...

6) .. ὁ Πύθιος εὐλύρας Ἀπόλλων .. βοσκήμασι σοῖσι συρίζων (vgl. o. S. 48, 3) ποιμνίτας ὑμεναίους, σὺν δ' ἐποιμαίνοντο χαρᾷ μελέων βαλιαί τε λύγκες, ἔβα δὲ λιποῦσ'

In der Tat wird die ursprüngliche Bedeutung der thrakischen Überlieferung von der Zaubermacht des leierspielenden — auf dem barbarischen Relief von Knole Castle (Taf. VI, Abb. 31) einmal auch ausnahmsweise hifthornblasenden — Orpheus über die Tiere durch nichts besser beleuchtet als durch den Vergleich mit einem malaiischen Jagdzauber[1]), dessen Kenntnis ich einem freundlichen Hinweis von Frau Ada Thomsen verdanke; W. W. Skeat, Malay Magic, London (Macmillan) 1900, p. 133ff. beschreibt eine einheimische Art, Wildtauben mit Hilfe des *buluh dikut* („*bamboo pigeon call*"), einer einfachen Rohrtrompete, anzulocken, auf der der in einer Laubhütte verborgene Jäger nach dem Vortrag einiger Beschwörungslieder[2]) eine seltsam wirksame Lockmusik spielt. Zum Schluß der Beschreibung sagt Skeat: „*the call of the decoy-trumpet will occasionally for some unexplained reason attract to the spot wild animals, especially mouse deer and tigers. Is it not possible that the story of the lute of Orpheus may have had its origin in some hunting custom of the kind?*" Wirklich bezeugt derartige Jagdweisen für das klassische Altertum Aelian, n. h. XII, 46, wo er berichtet, daß die Tyrrhener wilde Eber und Hirsche durch das Spiel geschickter Flötenbläser in ihre Jagdnetze locken lassen[3]); ebenda XII, 44f. berichtet er

Ὄθρυος νάπαν λεόντων ἁ δαφοινὸς ἴλα. χόρευσε δ᾽ἀμφὶ σὰν κιθάραν Φοῖβε ποικιλόθριξ νεβρὸς . . . χαίρους᾽ εὔφρονι μολπᾷ. Vgl. hierzu die zahmen heiligen Hirsche am Heiligtum des waldbeschützenden Apollon Ὑλάτης (Aelian, nat. an. XI, 7, Lykophron-Schol. 448).

1) Beachte hierzu, daß sehr häufig — z. B. bei dem Jerusalemer Orpheusmosaik (u. S. 299) und dem von Rottweil, Jahresh. d. Württemb. Alt. Ver. IV, 1847, T. 12, 13 — die Orpheusdarstellungen mit Jagdfriesen verbunden und umrahmt sind. In Jerusalem ist es eine Löwenjagd, in Rottweil kommt zu den Jagdszenen, deren mystische Erklärung u. S. 165f. folgt, noch die Abbildung eines siegreichen, eben den Kranz empfangenden Wagenlenkers dazu. Vgl. hierüber o. S. 75, 3, u. S. 208, 6 die Anführung aus der Tabula Cebetis, wo der Kampf des Menschen mit seinen Lastern und Leidenschaften der Besiegung wilder Tiere verglichen und dem Sieger in diesem Kampf der schönste Kranz zugesprochen wird, wie ihn Diogenes bei Dio von Prusa or. 9, 10—13 für sich fordert. Der Wagenlenker bezieht sich natürlich auf das platonische Seelengleichnis u. S. 130, 1.

2) Wortlaut bei Skeat a. a. O. p. 135ff. Die Erwähnung König Salomos, der Gewalt über die Tiere hat (o. S. 23, 5), verrät arabischen Einfluß.

3) Λόγος που διαρρεῖ Τυρρηνὸς ὁ λέγων τοὺς ὗς τοὺς ἀγρίους καὶ τὰς παρ᾽ αὐτοῖς ἐλάφους ὑπὸ δικτύων μὲν καὶ κυνῶν ἁλίσκεσθαι, ᾗπερ οὖν θήρας νόμος, συναγωνιζομένης δὲ αὐτοῖς τῆς μουσικῆς καὶ μᾶλλον· πῶς δέ, ἤδη ἐρῶ· τὰ μὲν δίκτυα περιβάλλουσι καὶ τὰ λοιπὰ θήρατρα, ὅσα ἐλλοχᾷ τὰ ζῷα. ἕστηκε δὲ ἀνὴρ αὐλῶν τεχνίτης καὶ ὡς ὅτι μάλιστα πειρᾶται τοῦ μέλους ὑποχαλᾶν, καὶ ὅ τι ποτέ ἐστι τῆς μούσης σύντονον ἐᾷ, πᾶν δὲ ὅ τι γλύκιστον αὐλῳδίας τοῦτο ᾄδει ἡσυχία τε καὶ ἠρεμία ῥᾳδίως διαπορθμεύει, καὶ ἐς τὰς ἄκρας καὶ ἐς τοὺς αὐλῶνας καὶ ἐς ἁπάσας συνελόντι εἰπεῖν τὰς τῶν θηρίων κοίτας καὶ εὐνὰς τὸ μέλος ἐσρεῖ. καὶ τὰ μὲν πρῶτα παριόντος ἐς τὰ ὦτα αὐτοῖς τοῦ ἤχου ἐκπέπληγε καί που καὶ δείματος ὑποπίμπλαται, εἶτα ἄκρατος καὶ ἄμαχος αὐτὰ ἡδονὴ τῆς μούσης περιλαμβάνει, καὶ κηλούμενα λήθην ἔχει καὶ ἐκγόνων

über die Verwendung von Flötenmusik beim Zähmen von Pferden und Elefanten durch die Libyer, VIII, 24 von dem Raubvogel ἀγρεύς (= „Jäger“)[1], der die Jungen anderer Vögel durch seinen süßen Gesang anlockt. VI, 31, 32, XII, 43 wird der Gebrauch der Flöten und Cymbeln zum Anlocken der Fische bei der Netzfischerei geschildert, wozu noch das bekannte Gleichnis des Kyros vom flötenden, dadurch Fische an den Strand lockenden Netzfischer bei Herodot I, 141, Aeschyl. Pers. 426 und die Berichte über besondere Zauberer der Huronen[2], die mit eigenen Zauberliedern die Beute in die Netze der Fischer zu treiben hatten, zu vergleichen wären.[3])

Ein derartiger ton-magisch musikalischer Jagdzauber (θήρας νόμος, μέλος καταγοητεῦον o. S. 94, Anm. 3) — der sich vorzüglich in den Gedankenkreis des Kultes des „wilden Jägers“ Dionysos-Zagreus der Thraker einfügt —, herausgewachsen aus dem heute noch Jägern wohlvertrauten Kunstgriff, das Wild durch Nachahmung der betreffenden Tierstimmen[4]), besonders der Lockrufe der Geschlechter mit dem Mund oder einfachen Pfeifchen u. dgl. anzulocken, bzw. aus der Möglichkeit, die rein neugierige Lust mancher sonst scheuer Tiere an sanften, angenehmen, nicht schreckenden Tönen, die Beutegier von Raubtieren, die den Tönen ihrer Jagdopfer nachschleichen, klug

---

καὶ οἰκιῶν. καί τοι φιλεῖ τὰ θηρία μὴ ἀπὸ τῶν συντρόφων χωρίων πλανᾶσθαι. Τὰ δ᾽οὖν Τυῤῥηνὰ κατ᾽ ὀλίγον ὥσπερ ὑπό τινος ἴυγγος ἀναπειθούσης ἕλκεται καὶ καταγοητεύοντος τοῦ μέλους ἀφικνεῖται καὶ ἐμπίπτει ταῖς πάγαις τῇ μούσῃ κεχειρωμένα. Von der Empfänglichkeit des Hirsches für die Musik wissen auch Aristoteles (IX, 40) Plin. n. h. VIII, 114 und die Geoponica XIX, 5. „Flöte und Schalmei können ihn so fesseln, daß er alle Vorsicht vergißt und sich leicht fangen läßt. Dazu stimmen in der Tat auch gewisse Berichte neuerer Naturforscher und Jäger“ (O. Manns, Über die Jagd bei den Griechen, Casseler Programm 1888/9, S. 34; Orth in Pauly-Wissowa VIII, 1944, 45ff.). Vgl. die neben dem leierspielenden Orpheus ruhende Hinde auf einer Neapler Amphora (Monum. VIII bei Reinach, Répertoire de vases peints grecs et étrusques Paris 1889, I, 176; Mon. inéd. 8 Taf. 43; Heydemann, Vasensamml. d. Mus. Naz. S. 348, Nr. 1978 und auf einem Wandgemälde der *domus aurea* des Nero Arch. Jahrb. 1913, 177; S. Reinach RPGR 122, 11, (der Bart des leierspielenden Orpheus wohl nur ein Irrtum des Stechers). Ägyptische Darstellungen von Hirsch und Flötenspieler bei O. Keller, Tiere d. klassischen Altert. 1887, S. 95. Über die Musikliebe der Ichneumone, die stundenweit einem Banjospieler nachziehen, berichtet Hans Graf Coudenhove im Atlantic Monthly 1924, p. 448. Über die Musikempfänglichkeit der Hirsche s. zuletzt Alex. Inkson Mac Connochie, Deer Stalking in Scotland, London 1924 (cit. nach The New Statesman, July 5, 1924, p. 386b). S. noch u. Taf. XXIV.

1) „κέκληται ἀγρεὺς καὶ δικαίως· τῷ γὰρ τῷ μέλει τῶν ἄλλων ὀρνέων αἱρεῖ τὰ ἁπαλὰ προσπετόμενα τῇ τῆς εὐμουσίας θέλξει.“

2) Sagard, Le grand voyage au pays des Hurons p. 255f. (p. 178 der 2. Aufl.)

3) Siehe hierzu noch unten S. 115, 4.

4) In der Vita Georgii Atharsmindeli a Monte Sacro (Tschubinow, georgische Chrestomathie, Petersburg 1846, p. 241, 255) werden Zigeuner (Atsinkar) geholt, um die in den Wildpark Kaiser Monomachs, bzw. König Bagrats IV. eingedrungenen Raubtiere auszurotten. Sie erklären ihr Verfahren, vergiftetes Fleisch auszulegen: „montés

auszunützen und gezähmte Tiere zur Musik tanzen zu lehren[1]), muß bei der ethisch-kathartischen Ausdeutung der ursprünglich gewiß rein zauberischen Bräuche eine bedeutende Rolle gespielt haben. Ist es möglich, wilde Tiere durch die Gewalt leiser Töne zu locken, durch den Lärm dröhnender Klänge[2]) zu scheuchen, dann muß es auch

sur les arbres nous les attirons en imitant le cri des animaux, elles (les bêtes) se rassemblent à notre voix". Ähnlich das sog. „Blatten".

1) Kitharaspielerin lehrt eine Katze nach der Musik tanzen, hellenist. Relief, Reinach RRGR III, 213, 5. Solche Vorführungen müssen sehr alt sein: Ein babylonisches Grenzsteinrelief der Kossäerzeit zeigt eine ganze Wandergruppe lautenspielender Männer und einer Cymbal schlagenden Frau, die eine Anzahl gezähmter wilder Tiere — Löwen, Tiger, Antilope, Steinbock, Wildziege, Bergstier, Leopard, Strauß (oder Trappe?) — mit sich führen; De Morgan, Mém. Délég. en Perse, vol. VII, p. 149, pl. XX; A. Jeremias, ATAO[3], Abb. 200; Eisler, Orpheus pl. III; vgl. die von Tieren umgebene lautenspielende Gestalt, im Beltempel von Nippur gefunden, ebenda pl. II nach Hilprecht, Ausgrab. im Bel-Tempel v. Nippur, Leipzig 1908, S. 60, Abb. 32 (u. Taf. VI, Abb. 33). Das ist zusammenzuhalten mit den Nachrichten über die mit zahmen Löwen umherwandernden Bettelpriester der Kybele (Varro frag. 364 Bü.; O. Jahn, Abh. Bayr. Ak. Wiss. VIII, 1858, 261ff.), der πότνια θηρῶν (vgl. o. S. 25, Anm. 1), zu deren „Agyrten" ja Orpheus bei Strabo VI, p. 330 gerechnet wird (vgl. Justin. VII, 14, Orpheus als Begründer der phrygischen Mysterien). Die erwähnten babylonischen Denkmäler legen die Annahme nahe, daß schon im Altertum — nach Art der heutigen *lautari-* und *ursari*-Zigeuner — Musikanten mit derart gefangenen und gezähmten, die Zauberkraft ihrer Führer beweisenden tanzenden Tieren wahrsagend und hexend durchs Land zogen und so das Vorbild für die Mythengestalt des thrakischen Zaubersängers und Tierbändigers abgaben. In diesem Zusammenhang mag es der Erwähnung nicht unwert sein, daß nach Meliton von Sardes, Corp. Apologet. IX, 426 Otto; Cureton, Spicileg. Syr. p. 144, 34 (fehlt bei Kern) die Priester des Atargatistempels von Bambyke, an dem ein ganzes Bestiarium gezähmter Wildtiere gehalten wurde (o. S. 25, Anm. 1, dazu u. S. 170, 2, 395* die *atria ferarum plena* der Kirke), den Gott Nebo von Mabug-Bambyke als „simulacrum" des thrakischen Zauberers Orpheus erklärten. Die „häufigen" Darstellungen eines Orpheus in persischer Tiara und Hosen auf Wandteppichen (πέπλων ποικίλματα) der Königsburg von Babylon (Philostrat, Vita Apoll. Tyan. I, 25, 34, p. 15 Kayser [fehlt ebenfalls bei Kern]; wohl aus Hellanikos, s. Baumstark in Pauly-Wissowa RE II, 2693, 4) sind somit vielleicht als Abbildungen des Gottes Nebo von Borsippa zu verstehen und nach Analogie des Hilprechtschen Reliefs von Nippur (Taf. VI, Abb. 33) vorzustellen, wenn nicht vielleicht als Darstellungen des Gottes der Wassertiefe E-A, der mit dem Zeichen BALAG = „Leier" geschrieben LUM-ḪA hieß, als Patron der Sänger galt (Pinches in Hastings Encycl. Relig. and Ethics IX, 14, § 4) und in Gen. 4 als *Lamech*, der Sänger des Kriegs- und Rachelieds erscheint. Beachte im übrigen, daß das Orpheus-Davidbild des Pariser Psalters Taf. I, Abb. 5 eine unverkennbare Wirkteppichbordüre zeigt, also vielleicht einem Orpheus-Wandteppich nachgebildet ist.

2) Hierher gehören die Tympana und Kymbala der Dionysischen Pompe, aber auch das dröhnende Schwirrholz (ῥόμβος) und der κῶ-



Abb. 32.

möglich sein, die „Bestie im Menschen“, die ihn quält, die Tierseelen, von denen er besessen ist[1]), durch Zaubersang und Saitenklang aus ihm herauszulocken bzw. beim κορυβαντιασμός durch Waffen- und Beckenklirren aus ihm herauszujagen.

9. Die Jagd mit Rauschtrank und Spiegelfalle.

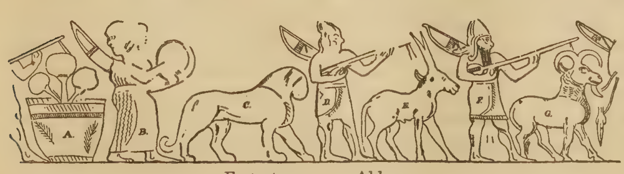
Es ist kein Zufall, daß die älteste, besser gesagt, die einzige Darstellung des Orpheus unter den Tieren aus klassischer Zeit (5. Jahrh.) sich auf dem schönen Bronzespiegel der Sammlung Tyszkiéwicz[2]) (Abb. 34) vorfindet. Der Spiegel — unter den orphischen Mysteriensymbolen eigens

Abb. 34.

νος oder στρόβιλος (Brummkreisel) der Mysterien (Kern, Orph. Frag. 31, 34). Zum Schwirrholz s. Andrew Lang's Artikel „Bull-roarer“ in 'Custom and Myth' 29 ff., wiederholt in der Encycl. Rel. and Ethics II, 890 b, Anm. ¶ zu Lobeck, Aglaoph. I, 700.

1) Noch im großen kirchlichen Exorzismus für Besessene (Rituale Augustanum 388 ff.; F. Heiler, Katholizismus, München 1923, S. 234) wird der auszutreibende böse Geist als *„serpens antique!“ „draco nequissime!“* (vgl. o. S. 73 das ὀφιῶδες im Menschen bei Plato!) angeredet und mit dem *exemplum* des *„Agnus Dei, qui ambulavit super aspidem et basiliscum, qui conculcavit leonem et draconem“* bedroht. Dazu vgl. im Talmud Babl. Sanhedr. 95 den als siebenköpfige Hydra erscheinenden bösen Dämon.

2) W. Froehner, La collection Tyszkiéwicz, München (Bruckmann) 1892, pl. 4: Zitherspielender Sänger zwischen einer liegenden, durch ein um den Hals gehängtes Glöckchen als zahm gekennzeichneten Hindin und einem springenden Panther sowie zwei von Froehner als Raben beschriebenen langhalsigen Vögeln, die eher als Wildenten (s. u. S. 101, 1—5) oder dgl. anzusprechen sind. Im vorliegenden Zusammenhang würde es wenig verschlagen, wenn man mit Froehner statt an Orpheus an den tierbändigenden Apollon Eulyras (o. S. 93, 6) denken müßte, wofür die Einfassung des



Fortsetzung von Abb. 32.

aufgezählt[1]) —, von den Titanen benützt, um den jugendlichen Dionysos Zagreus durch den Anblick des eigenen Spiegelbildes zu fesseln[2]) — ist in der Tat ein Jagdgerät. Die gezähmten, zur Jagd abgerichteten und benützten Panther[3]), die im Gefolge des Dionysos immer wieder abgebildet und beschrieben werden, wurden nämlich auf ganz eigentümliche Art gefangen[4]): in eine spärlich rieselnde, von den Tieren als Tränke gewohnheitsmäßig benutzte Quelle werden in der Nacht etwa 20 Krüge starken alten Weines gegossen. Die „Wein



Abb. 35.

ganzen Bildes mit einem Lorbeerkranz und das Lorbeerdiadem im Feld neben dem Sänger nicht genug beweisen, denn auch auf der Amphora von Vulci mit der Ermordung des Orpheus trägt dieser den apollinischen Lorbeerkranz, ebenso auf einer Hydria von Nola (Gruppe, Roscher ML III, 118, 20). Dagegen kann mit viel mehr Gewicht für die Deutung als Orpheus auf den neben dem Sänger stehenden runden Bücherkorb (κίστη Dziatzko, Pauly-Wissowa III, 970, 48f.) mit geöffnetem Deckel, in dem zwei Schriftrollen stehen, in der *paenula* (φαινόλης Dziatzko a. a. O. 957, 10) verpackt, die am oberen Rand um den Rollenstab (*umbilicus*, ibid. 956, 3) herum verschnürt ist. Die so sich ergebende Form hat Froehner irrig als *„deux balsamaires"* gedeutet, wobei er an die bekannten Aryballosvasen gedacht haben dürfte. Die nach Platon Repub. II, 364e mit einem ὅμαδος βίβλων (Kern, Orph. Frag. p. 299, Nr. 13) herumziehenden Orphiker konnten sich wohl auch ihren Meister nicht ohne seine kleine Handbücherei und Liedersammlung denken. (Abb. 34.)

1) Clem. Alexandr. Protrept. II, 17, 2—18 (I, 14, 7 Staehl.); Euseb. Praep. ev. II, 3, 23 (I, 802b Dind.), Kern, Orph. Frag. p. 110, Nr. 34 (ἔσοπτρον, κάτοπτρον); Papyr. v. Gurob, ibid. p. 102, Z. 30. Abb. auf der Elfenbeintruhe der Sammlung Palagi, Mailand, Reinach RRGR III, 59, 3. Roscher ML II, 1618, Abb. 4. S. o. Abb. 35.

2) Kern, Orph. Frag. p. 227f., Nr. 209.

3) Vgl. das Gedicht des im vandalischen Afrika schreibenden Luxorius *„de pardis mansuetis qui cum canibus venationem faciebant"* Anthol. Lat. 360, 1, 334f. Riese.

4) Oppian, kyneg. IV, 320; 354. Artikel „Venatio" im Daremberg-Saglio V, 1, 689, 16. Von Orth, Art. „Jagd" in Pauly-Wissowa, Realencykl. IX, 602, 50ff., 604f. unter „Jägerlatein" besprochen. Aber die Sache ist nicht ganz unglaubwürdig, wenn man an den bekannten, leicht ausführbaren Jungenstreich denkt, Hauskatzen oder Haushunde, Hühner, Gänse, Enten (u. S. 101, 1) usw. mit Wein oder Branntwein im Futternapf betrunken zu machen. Wie groß der praktische Wert solcher Jagdverfahren gewesen sein mag, kann hier gern dahingestellt bleiben. Jedenfalls war es ein dionysisches λεγόμενον und wohl auch ein δρώμενον der orphischen Mysterien, an dessen

gern kostenden“ Panther[1]) berauschen sich, hüpfen taumelnd umherfallen betrunken nieder und können dann von den auf der Lauer liegenden Jägern leicht in Decken gehüllt und gefesselt werden.

Noch merkwürdiger ist eine eigenartige Fallenjagd dieser Tiere mit Hilfe von kistenartigen steinernen Behältern, deren Falltüren zuklappen, sobald das Tier den Kasten betreten hatte; als Köder wurde dabei ein Stück fauliges Fleisch verwendet oder aber — nach einer einzig dastehenden Darstellung in den gleich zu besprechenden Deckenfresken des Nasoniergrabes — das Tier wurde durch sein Spiegelbild in einer polierten Metallplatte in die Falle gelockt[2]), sei es unter Ausnützung der an Hauskatzen tatsächlich zu beobachtenden Illusionswirkung eines Spiegels, die die Anwesenheit eines Artgenossen vortäuscht, sei es unter dem Einfluß der bekannten naheliegenden Vorstellungen über die zauberische Anziehungskraft des Spiegelbildes auf die Seele eines Wesens[3]) (u. S. 168). Die Beobachtung, daß ein Tier bei der Tränke im Wasserspiegel sein Bild zu betrachten scheint[4]), muß der an der Quelle lauernde Jäger auch gemacht haben, wie die Fabel „cervus ad fontem“[5]) beweist. Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß man versuchte, auch an das Spiegelbild des Beutetieres einen Jagdzauber anzuknüpfen. Es liegt auf der Hand, daß die eigenartige Weinberauschungsjagd mit allfällig nachfolgender Zähmung der erbeuteten Tiere auf alle an bestimmte wasserarme Tränkplätze gewöhnten Wildarten[6]) angewendet werden konnte und

---

Möglichkeit man glaubte. Vgl. u. S. 102ff. über die Darstellung der Weinfischerei auf dem Mysterienmosaik von Melos.

1) Hierauf bezieht sich das im bakchischen Gräberschmuck beliebte Motiv zweier wappenartig gegeneinander gestellter Panther, die eine Weinamphora zwischen sich halten, z. B. in den Stucchi der Gräber an der Via Latina, *Mon. ined. d. Ist.* VI, tav. L. Panther, Wein aus einer φιάλη schlürfend, neben einem Löwen, von Eros mit dem Hirtenstabe gelenkt, auf dem beim Arsenal von Sousse gefundenen Mosaik mit dem Triumphzug des Dionysos und der Ariadne eines bakchischen Telesterions (u. Taf. XX, Abb. 117) von Hadrumetum (Revue Archéol. 1897, II, pl. XI, p. 8—22; S. Reinach RPGR 114, 2; Mosaik von El-Djem, ibid. 110, 7). Dionysos tränkt einen Panther aus seinem Becher, pomp. Gemälde, S. Reinach RPGR 106, 6: Pitt. d'Erc. V, 113; S. Reinach ibid. 107, 9; 108, 6, 7 (Boscoreale) 109, 3 (ibid.) 301, 1. Mänade, die hl. Schlange im Korbe aus dem κάνθαρος mit Wein tränkend, Innenbild einer Silberschale pontischer Herkunft (Stephani, Schlangenfütterung in den orphischen Mysterien, St. Petersburg 1873). Reinach RRGR II, 253, 2, 3; 258, 3, 343, 2, 355, 519, 1; III, 107.

2) A. Rich, Illustr. Wb. der röm. Altertümer, Paris und Leipzig 1862, S. 678; Orth a. a. O. 602, 37ff. S. Reinach RPGR 301, 1. Taf. VII, Abb. 37 links unten neben der beschädigten Stelle.

3) Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, Arch. f. Relig. Wiss. 1902, S. 22ff. 4) Vgl. z. B. Abb. 56, S. 129. 5) Phaedr. I, 12.

6) Die Lünette Nr. 4 des aufs reichste mit dionysischen Symbolen geschmückten Grabes an der Via Latina (Monum. inediti dell' Istit. VI, tav. LIII, vgl. u. S. 123f. S. Reinach RPGR 390, 2) zeigt eine Landschaft, belebt von wilden Tieren,

angewendet worden sein muß, wenn anders man verstehen will, wieso der Gott der Weinrebe, der Gott, der im Kult wie im Mythus die Quellen nächtlich in Wein verwandelt[1]), der dem Tiger die Weinschale zum Trunk reicht[2]), zugleich als der „große“ oder „wilde Jäger“[3]) verehrt wird.

---

die der Tränke zueilen. Wüßte man Bescheid über die Farbengebung des Bildes, so ließe sich vielleicht sagen, ob der Quell, dem sie zustreben, als der duftende Weinsprudel des Dionysos gedeutet werden könnte. Jedenfalls muß die in dieser Dekoration immer wiederkehrende wappenartige Zusammenstellung zweier Panther (Greifen, Sphinxen) mit einem Weingefäß hierher gehören und so wenig bedeutungslos sein, wie die unten S. 392, 1 erwähnte Gruppe der Lämmer beim Milchgefäß. Beachte Taf. VI, Abb. 36 oben die von dem Weingefäß angelockten Tauben.

1) Nonnos, Dionys. 14, 286—437 (bei der Besiegung der Inder) Plut. Lys. 28. Die Epheuquelle (κιccόεccα πηγή) bei Haliartos wurde weinartig, seit die Ammen das Dionysoskind darin gebadet hatten. Epiphan. Panarion 51 (in Wein verwandelte Quellen von Alexandria, Kibyra in Karien, Gerasa in Arabien); Plinius, n. h. II, 23, 1 über das Weinwunder in der hl. Quelle von Andros, ebenso in Teos, Diodor III, 66 nach Hekataios von Teos; Schwartz, Rhein. Mus. XL, 1885, 233; in Naxos, Steph. Byz. 468, 3; cf. Properz III, 17 (IV, 16), 27. Vgl. Eisler, Bayr. Hefte f. Volkskunde 1915, 121, 7.

2) Relief am Lysikratesdenkmal, Roscher ML IV, 48², Abb. 9. Dionysos als personifizierte Traube dargestellt, gießt Wein vor einem Panther aus, Pompeianisches Fresko, Mus. v. Neapel, Gazette archéol. 1880, pl. 2, p. 11; Perdrizet, Cultes et mythes du Pangée pl. III, p. 90, u. Taf. XVII, Abb. 104.

3) Ζαγρεύς. παρὰ τὸ ζα, ἵν' ᾖ ὁ πάνυ ἀγρεύων Etym. Magn. 406, 49. Cramer, Anecd. Oxon. II, 443, 8 mit Beziehung auf ein Aeschylosbruchstück. Vgl. ζάβοτος = πολυφόρβος, πολύκτηνος Hesych. ζα-βρός, ζαβόρος = πολυφάγος; ζά-δηλος, ζά-θεος = ἄγαν θεῖος; ζα-θερές (καῦμα) Leon. Tar. 60 (Anth. Pal. VI, 120) „sehr heiß“, ζα-καλλής = περικαλλής Hesych., ζάης hom., ζάκοτος, ζατρεφής, ζαφλεγής, ζαχρηής, Ζά-λευκος; Orac. ap. Zosim. 2, 6 Boisacq, dict. étymol. Heidelberg 1916, p. 305f. Alkmaeonis fr. 31, vgl. Wilamowitz, hom. Unters. 214, 13. Plutarch, de Ei apud Delphos 9. Callimach. fr. 171. Euripides, Bacch. 1189ff.: „ὁ Βάκχιος κυναγέτας σοφὸς σοφῶς ἀνέπηλεν ἐπὶ θήρᾳ τοῦδε Μαινάδας. Χ: ὁ γὰρ ἄναξ ἀγρεύς.“ Dionysos κυνηγός Inschrift von Priene 313 u. 334. Vgl. Taf. VIII, Abb. 38 Relief von Melnik im Brüssler Museum, Eisler, Orpheus pl. VI; Perdrizet, Revue archéol. 1904, I, 20, pl. I. Cultes et Mythes du Pangée, Annales de l'Est, Paris-Nancy 1916, p. 21, pl. II: Reiter, einen Eber mit dem Jagdspieß erlegend, umgeben von Weinreben pflückenden Silenen (beachte, daß die Weinrebe ursprünglich als Waldschlinggewächs im Kaukasus und Balkan wild vorkommt!) in einer unbekannten Sprache (thrakisch?) als 'Αcδούλης θεός bezeichnet. Stele von Podgori im Louvre, Heuzey, Mission en Macédoine, Paris 1876, p. 53 Perdrizet, Bull. corr. hell. 1900, p. 305, pl. XIII = Cultes et mythes du Pangée, pl. I, p. 21 ff. mit der inschriftlichen Erwähnung eines Legats an die Eingeweihten des Dionysos, der hier als reitender, eberjagender θεός Ἥρων erscheint. Vgl. den „Heros“ mit „Jagdspeer, eine zahme Hindin streichelnd“ auf einem Votivrelief von Volo, Kern, Hermes XXXVII, 1902, p. 629, fig. 7. Eine gleichbedeutende Gestalt ist Rhesos (d. h. Dionysos als „König“; Rhesos, thrak. ῥῆζος = *rex*, Prototyp des königlichen Jägers s. Tomaschek, Sitz.-Ber. Wien. Akad. ph. h. Kl. 130, 53). „Wenn Rhesos jagt, eilen die wilden Schweine, Gazellen und anderes Wild von selbst zum Altar und bieten sich freiwillig zum Opfer dar“, Philostrat, ἡρωικός p. 680. Vgl. Kazarow, Pauly-Wissowa RE², Suppl. III, 1147f. über N. Marrs Nachweis (Izwestija d. kais. russ. Akad. Wiss. 1911, 759; 1912, 827), daß im Armenischen das Wort *aswat* = Gottheit etymologisch genau dem thrako-phrygischen Σαβάζιος entspricht und sich in der Sprache der Svanen im Kaukasus als Name einer Jagdgottheit erhalten hat.

Insbesondere bezeugen die erhaltenen Auszüge antiker landwirtschaftlicher Unterweisung[1]), daß man wilde Enten einzufangen pflegte, indem man an ihren Tränkplätzen das Wasser abließ und dafür dun-



Abb. 39.

keln Wein oder Weintrester hineinschüttete; sobald sie davon trinken, sinken sie betäubt um und können leicht gefangen und gezähmt werden. Dieser eigenartige Voglerkunstgriff, dazu noch die im Altertum übliche Fütterung der Enten mit Trauben und Weintrestern[2]) erklärt, warum die Ente — ebenso wie die Gans[3]) — als dionysisches Tier galt[4]) und entenbelebte Sumpfweiher, abwechselnd mit traubenund fruchtgefüllten Körben, die von Hähern und Igeln geplündert werden, sich in der bacchischen Symbolik der Columbarien der Villa Pamfili[5]) immer wiederholen.



Abb. 40.

Endlich scheint eine eigentümliche Darstellung einer Hirschjagd in demselben Nasoniergrab[6]) (Taf. VII, Abb. 37), das die Abbildung der Spiegelfalle für Panther enthält, zu beweisen, daß man Hirsche[7]) durch Anlage rebenbewachsener Laubenirrgänge, in die sie — von den süßen Früchten verführt — immer weiter vordringen sollten, in die Netz- oder Hürdengehege der Hirschgärten[8]) zu locken wußte.

---

1) Geoponika XIV, 23, 5.

2) Varro, De re rustica III, 11 über das *„nessotrophium“*; Olck, Pauly-Wiss. RE V, 2641, 68f.; 2642, 22.

3) Olck in Pauly-Wissowa VII, 733.

4) Panther und Enten in den dionysischen Fresken der Katakomben von S. Gennaro in Neapel, Achelis ZNTW 1912, 223, 1.

5) E. Samter, Röm. Mitt. VIII, 105ff., o. Abb. 39.

6) Bellori-Bartoli, Le Pitture antiche . . . del Sepolcro de Nasoni, Tav. XXX, Rom. 1706. S. Reinach RPGR 299, 3. Taf. VII, Abb. 37, die Lünette am obern Rand des Kreuzgewölbes.

7) Vgl. oben S. 94, 3 über den tyrrhenischen Brauch, Hirsche durch Flötenspiel ins Jagdnetz zu verleiten.

8) Columella IX, 1.

10. Die Weinfischerei auf dem Mysterienmosaik von Melos und das Menschenangeln in Lukians Ἁλιεύς.

Selbst auf Fische — natürlich nicht in offenen Gewässern, sondern in kleinen Teichen, seichten Bächen o. dgl. — findet sich das Verfahren der Betäubungsjagd angewendet: der Mosaikfußboden des bei Tramithi auf Melos ausgegrabenen Mysterienheiligtums des Dionysos Trieterikos[1]) zeigt in einem runden Becken zwischen vier tragischen Masken (s. u. S. 299f.) alle Arten von Fischen schwimmend



Abb. 41.

um einen bärtigen Angelfischer in einer Barke, der als Köder an der Leine „a globular object“ hält, „which looks like nothing so much as a gourd-shaped glass-bottle three parts full of a dark purple liquid, the upper part being empty and transparent“ und das in der Tat auch nichts anderes als eine gläserne Rotweinflasche sein kann.

Die Beischrift „ΜΟΝΟΝ ΜΗ ΥΔ(ΩΡ?)“ neben der Weinflasche — von Sir John Sandys und Bosanquet von Grund auf mißverstanden[2]) — entspricht in Fassung und Inhalt, soweit die ergänzte In-

---

1) Bosanquet, Journal Hellen. Studies XVIII, p. 172, 1898; Eisler, Bayr. Hefte f. Volkskunde 1915, S. 120 (o. Abb. 41); Orpheus the Fisher, pp. 271ff., pl. LXVI. Die Bestimmung des Raumes ist durch die Inschriften gesichert, die einen Alexandros κτίστης εἱερῶν μυστῶν, einen „Hierophanten“ Marcus Marius Trophimus, dessen Statue von den Mysten gestiftet, an Ort und Stelle gefunden wurde und — auf einer von den Mysten gewidmeten Bildnisbüste — die Erbauerin des Heiligtums Aurelia Euposia erwähnen. Es ist also ein μυστικὸς οἶκος (Dion. Prus. I, 33, p. 163, 21ff., vgl. O. Kern in Pauly-Wissowa II, 2783, 44. 69), des in den Inschriften erwähnten Dionysos Trieterikos, und nicht eine christliche Basilika, wie mehrfach ganz grundlos behauptet worden ist.

2) A. a. O. p. 72; unter Vergleich eines Epigramms von Martial (I, 35) auf die lebenswahr getriebenen Fische einer Silberschale („sieh nur die Fische, gieß Wasser hinein und sie schwimmen“) als naives Selbstlob des Künstlers oder eben solche An-

schrift hier Sicherheit gewährt[1]), genau den sonst bekannten pythagoreischen Tabu-Geboten[2]) wie ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν, cτέφανον μὴ τίλλειν, καρδίαν μὴ ἐcθίειν, μαχαίρᾳ πῦρ μὴ cκαλεύειν u. dgl. Der Sinn ist aus der Dionysosepiklese ἀκρατοφόροc[3]) und der — vielleicht durch Vermittlung der Komödie — erhaltenen Überlieferung[4]), Dionysos habe die Seeräuber in Fische verwandelt, weil sie Wein mit Wasser „getauft" hätten[5]), ungefähr zu erraten, insbesondere, wenn man sich an die bei Empedokles[6]) ständige Bezeichnung der Fische als ὑδατοθρέμμονεc erinnert, und dazu das bei Lukian in den „wahren Geschichten" I c. 7 erzählte Märchen vom Weinfluß des Dionysos im Hesperischen Land vor den Säulen des Herakles und von den darin schwimmenden weindurchtränkten Fischen vergleicht.

Ob die Gestalt in der Barke den Gott selbst als Dionysos Halieus[7]) oder nur einen der bacchischen Fischer[8]) aus dem Gefolge des Gottes darstellt, mag unentschieden bleiben. Dagegen ergibt sich unmittelbar aus der Anlage des langgestreckten Kultraumes, dessen erstes Drittel an der Eingangsseite einen rein ornamentalen Bodenbelag zeigt,

---

erkennung des Mosaizisten durch den Besteller erklärt: „nur daß kein Wasser da ist" sonst würden sie schwimmen! Die Deutung ist natürlich grammatisch unmöglich, denn im verwildertsten Vulgärgriechisch müßte da οὐ, nicht μή stehen.

1) μόνον μὴ ὕδ(ωρ) „nur kein Wasser!" mit der selbstverständlichen Ellipse von πίνειν ist nicht der einzig mögliche Sinn. Für eine Ergänzung „μόνον μὴ ὑδ(ροκιρνᾶν οἶνον)" wäre sehr wohl Raum.

2) Σύμβολα καὶ ἀκούcματα Diels Fragm. Vors.² p. 281.

3) Pausan. VIII, 39, 6 (Phigalia).

4) Schol. Oppian, Halieut. I, 649, p. 295, 18.

5) Der Atthidograph Phanodemos (Athen. XI, p. 465 A) leitet den Namen des „Teich-Dionysos" (Λιμναῖοc) von der Einführung der Mischung des Weines mit Wasser ab: Λιμναῖον κληθῆναι τὸν Διόνυcον, ὅτι μειχθὲν τὸ γλεῦκος τῷ ὕδατι τότε (am Choenfest) πρῶτον ἐπόθη κεκραμένον. Die Kultlegende mag demnach erzählt haben, der Gott habe verboten, den Wein zu verdünnen (μόνον μὴ ὑδ⟨ροκιρνᾶν οἶνον), habgierige ληcταί hätten es aber dennoch getan und seien zur Strafe von dem Διόνυcοc Λιμναῖοc, dem Beherrscher der „Teiche" in ὑδατοθρέμμονεc ἰχθύεc verwandelt worden. Wahrscheinlich ist der Λιμναῖοc der Patron der Teiche, in denen man Fische durch Eingießen von Wein zu betäuben und zu fangen pflegte.

6) Fr. 21, v. 11 und Fr. 22, v. 10; Diels Fr. Vors.² I, 181 f. Christliche Nach- und Umbildung des Symbols der ὑδατοθρέμμονεc ἰχθύεc bei Tertullian, de resurrectione c. 52: . . „alia caro piscium, quibus aqua baptismatis sufficit."

7) Philochoros im Schol. Z 136 LV, Bekk.; Townl. Maaß; Tümpel, Philologus NF. Bd. II, 1889, S. 682 ff.; Dionysosherme unter Fischern, rotfig. Vasenbild im österr. Mus. f. Kunst u. Industrie; R. v. Schneider, Arch. epigr. Mitteil. aus Österr.-Ungarn, 1879, S. 74, 2; Eisler, Orpheus pl. XXXV. S. u. S. 104, Abb. 42.

8) Stellenaufzählung Eisler, Weltenmantel S. 730 f.; *Orpheus the Fisher* p. 60, 1. Angelnder Silen, Hartwig, Meisterschalen S. 59, Fig. 8, Stuttgart 1893 (u. S. 105, Abb. 43.) Angelfischer inmitten tanzender Satyre, Chachryliosschale, Bourguignon-Sammlung Neapel; Hartwig a. a. O. Taf. V; Eisler a. a. O pl. XXXV. (u. S. 105, Abb. 44.) Bacchischer Fischer und Mänade, rotfig. Vase im Museo Civico, Triest ibid. pl. XXXVI. Taf. VIII, Abb. 45 u. 46.

während auf dem Estrich des zweiten Drittels die beschriebene Weinfischerei und schließlich im letzten Drittel unmittelbar um den Altar des Gottes herum, die von Tieren und Vögeln des Waldes abgeweidete Weinrebe[1]) abgebildet ist, daß in diesen, wohl durch Vorhänge abgeteilt zu denkenden, aufeinanderfolgenden Räumen der



Abb. 42. Zu S. 103, 7.

Mysterienhalle ein δρώμενον zur Aufführung gelangte, dessen Schlußakt die Theophagie der „vitis mystica"[2]) (u. S. 211, 3, 226, 5, 229ff.) bildete, während unmittelbar vorher ein „Fischfang" zur Aufführung gelangte, bei dem als Köder, an einer Leine hängend eine Flasche mit Rotwein diente, und der somit der „Weinjagd" auf Enten und Panther durchaus entsprach.

Die Aufführung eines heiligen Fischzuges durch eine Gesellschaft von Mysten ist an sich bekanntlich durch eine Inschrift von Gallipoli[3]) bezeugt, die einen Bootsmann, fünf Netzzieher, zwei Ausluger, zwei Steuerleute, einen, der auf die Korkschwimmer des Netzes zu achten hat (φελλοχαλάcτων) und einen Schreiber der Kultgenossenschaft nennt, die alle zusammen „auf dem Nilaeum das Netz geschleppt und die Geheimfeier begangen haben". Allein die Erwähnung des „Nilaeums" — eines Wasserbeckens, das den Nil darstellte, in das vielleicht etwas Nilwasser gegossen war, oder bloß eines Raumes, dessen Bodenbelag

1) Vgl. u. S. 133, o. S. 34, 2. Die auf den Triestiner Vasen Taf. VIII, Abb. 45, 46 dargestellten ναΐcκοι stellen wohl die zwei aufeinanderfolgenden Kulträume der Mysterienhalle dar. Abb. 46 zeigt die Mänade, die die hl. Traube aus der *cista mystica* genommen hat und nun das auch auf dem Mosaik traubenäsend dargestellte Rehkälbchen mit den Beeren der Traube füttert. Der Fischer mit den Fischen entspricht dem Mittelraum des Mosaiks.

2) Lygdamus im 3. Buch von Tibull, Eleg. 6, 1: „Candide Liber ades, sic sit tibi mystica vitis semper, sic hedera tempora vincta feras" . . .

3) Foucart, Mem. Ac. Inscr. XXXV, p. 36, 1896; Cumont, Relig. or. p. 278, note 71; Eisler, Bayr. Hefte f. Volkskunde II, S. 115, 1915.

den Nil mit seinen Fischen und Wasservögeln darstellte[1]) — zeigt, daß es sich in Gallipoli nicht um Bacchanten oder Orphiker, sondern um Isismysten handelt, die den schon von Herodot (II, 170) auf dem heiligen See von Sais gesehenen, aber aus Scheu vor dem Mysterium nicht näher beschriebenen Fischzug des Schreibergottes Thot[2]) zur Wiedererlangung des vom Oxyrhynchosfisch verschlungenen Phallos des Gottes Osiris[3]) aufführten.



Abb. 43. Zu S. 103, 8.

Der diesem ägyptischen ἱερὸϲ λόγοϲ am nächsten entsprechende dionysische Mythus von der Auffischung des hölzernen Schnitzbildes des Dionysos Phallēn — also wohl eines hölzernen Phallosidols — in

1) Vgl. den Estrich dieser Art im Palast von El Amarna, Eisler, Weltenmantel S. 611, Abb. 75. Auch das Mosaik vom Aventin mit der Nillandschaft im Kircherianum Gaz. arch. 1880 pl. 25; S. Reinach RPGR 377, könnte man heranziehen.



Abb. 44. Zu S. 103, 8.

2) Daher der γραμματεύϲ in der Mystengesellschaft!

3) Hippolyt, ref. V, 7, p. 85 Wendl.; Plutarch, de Iside XII, XVI, XVII; Totenbuch c. CLIII; Budge, Gods of the Egyptians I, 405f.; Foucart a. a. O. Vgl. Schäfer, Mysterien des Osiris in Abydos, Leipzig 1904; Ed. Naville, Journ. Egypt. Archeol. p. 159—168, 1914; van der Leuw, Arch. f. Rel. Wiss. XIX, 544ff. Greßmann, Alt. Or. XXIII, 3, 1923, S. 39, v. Bissing, Rec. Trav. rel. à l'Egypt. 34, p. 37f. Griffith, Äg. Zeitschr. 46, S. 132f.; Murray, ibid. 51, S. 127ff.; Blackman, Temple of Dendûr, p. 62ff.; Junker, Stundenwachen, p. 36, 41, 84f., 92; A. Wiedemann, Arch. f. Rel. Wiss. 1923/4, XXII, S. 85, 1.

den Netzen der Fischer von Lesbos[1]) kann zur Erklärung des melischen Mysterienmosaiks nicht herangezogen werden. Auch die auf der korinthischen Triposschale[2]) dargestellte Weinspende bacchischer Tänzer für einen heranschwimmenden Delphin, dem das Trinkhorn gereicht wird, die antike Fischersitte[3]), den hilfreichen Delphinen zum Lohn weingetränkte Brotstückchen zuzuwerfen, hilft nicht weiter. Dagegen muß die dem Pausanias (IX, 20, 4) in Tanagra von dem Küster

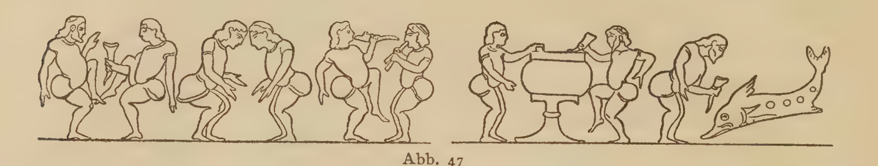


Abb. 47

anläßlich einer im Tempel aufbewahrten großen Fischmumie bzw. Fischhautmaske[4]) erzählte Geschichte, daß hier einst Triton, der am Dionysosfest heilige Waschungen vornehmende Frauen belästigte bzw. Viehherden wegtrieb, mit einem Krater voll Wein angelockt[5]) und im Schlaf überwältigt worden sei[6]), zu der ganz gleichsinnigen phrygischen Legende vom gefangenen Silen gestellt werden, dessen sich Midas dadurch bemächtigte, daß er eine Quelle mit Wein mischen ließ[7]), und der dann die merkwürdige pessimistische Mysterienweisheit von sich gibt, das beste für den Menschen sei, nicht geboren zu werden[8]), das zweite, bald nach der Geburt zu sterben.

---

1) Pausan. 10, 19, 3; Bayr. Hefte f. Volkskunde II, 117, 1915 „der gefischte Gott“.

2) Baumeister, Denkmäler III, 2099; Bayr. Hefte f. Volkskunde II, S. 118, 1915. O. Abb. 47.

3) Plin. n. h. IX, 32; Aelian n. a. II, 18; Oppian, Halieut. V, 416f. nach Leonidas; Bayr. Hefte f. Volkskunde II, 105, 5.

4) Vgl. unten S. 188, 2 über die in Kelaina zur Zeit Aelians (v. h. XIII, 21) noch aufbewahrte Haut des Marsyas.

5) Vgl. Taf. IX, Abb. 48. Tritonen auf den Weinkessel des Dionysos und der Satyren zu schwimmend, ostionische schwarzfig. Vase von Volcenti, Sammlung des Marquis of Northhampton, Ashley Castle, Gerhard, Auserles. Vasenb. CCCXVII; Furtwängler, Arch. Jb. V, S. 142, 1890; Tritonen als Weinliebhaber Philostr. imagg. I, 25.

6) Hierzu vgl. Voigt bei Roscher ML I, 1067; Pröhle, Deutsche Sagen S. 296, Nr. 142: der Wassermann von Obersteier wird berauscht, gefangen und zum Wahrsagen gezwungen.

7) Xenophon, Anab. I, 2, 13; Theopomp bei Aelian v. h. 3, 18.

8) Philosophisch behandelt von Antisthenes im Dialog „Midas“ (Joël, Sokr. II, 1, 163) und von Aristoteles im Dialog „Eudemos“ fr. 44 (48, 23 — 49, 11 Rose); W. Jaeger, Aristoteles, Berlin 1923, S. 46f.

Auch der Fang eines Satyrs durch Einschütten von Wein in einen Wassertrog in Philostrats Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana[1]) ist um so mehr zu vergleichen, als der Triton vielfach in enger Beziehung mit dem bacchischen Thiasos dargestellt wird[2]), ja gewissermaßen zum Schwarm des Dionysos Pelagios[3]) und Halieus[4]) gehört. Der Silen, die einheimische altthrakische Gestalt des Weindämons[5]), wird eben mit Wein berauscht und gefangen, wie der Zagreus, der „wilde Jäger", durch den Jagdspiegel des Pantherjägers verblendet und gefesselt (u. S. 119, 4) und der „Fischer"-Dionysos selbst im Netz gefangen wird.

Vor allem ist jedoch zu beachten, daß wir zu dem aus der christlichen Gleichnissprache vertrauten Ausdruck des „Menschenfischens"[6]) für die Jüngerwerbung genaue griechische Entsprechungen

---

1) 7, 27, p. 123 Kayser. Weitere Parallelen — insbesondere die Überlistung des Faunus durch Numa Ovid, fasti 3, 291 ff.; Valer. Antias ap. Arnob. 5, 1, 2; Plutarch, Numa 15 — Mannhardt, Feld- und Waldkulte, S. 150; Baumkult, S. 96 ff.

2) Dreßler in Roscher ML V, 1180f. § 2. Die einfache Erklärung dieser bacchischen Seewesen und des bacchischen Seeviehs (Seestiere, -kälber, -pferde, -böcke, -widder, -löwen, -panther, -hasen, -hirsche, -drachen, -greifen) liegt in der Aufführung bacchischer Festzüge (u. S. 113, 4, 114, 1) zur See bei den ἁμίλλαι πλοίων καὶ κολυμβήθρων (Pausan. II, 35, 1 für Hermione, Bayr. Hefte f. Volksk. I, 1914, S. 220 ff.) Darstellungen dieser bacchischen Naumachien — „Fischerstechen" u. dgl. — in den Fresken des antiken Hauses aus dem Garten der Farnesina im Museo delle Terme in Rom, Sala XIX, No. 564 (1231). 3) Schol. Townl. Ilias 24, 428. E. Maaß, Hermes, 23, 1888, p. 70.

4) Tümpel, a. o. S. 103, 7 a. O.

5) Vgl. über thrak. *zeila* „Wein" Tomaschek, Die alten Thraker II, 1, 11; Kretzschmer, Glotta II 398; IV 351 f.; X 61; die Endung wie Ὀρφήν in der ältesten Erwähnung des Orpheus bei Ibikos., fr. 22; thrak. ζ = griech. c wie in Σεμέλη für thrak. ζεμελώ, Kretzschmer, Aus d. Anomia 19 ff. oder in Ῥῆcoc für ῥῆζoc thrak. = *rex*, Tomaschek SB Wien. Akad. W., ph. h. Kl. 130, 53. Anders Lagercrantz, Sert. philol. C. F. Johannssen oblat. 1910, p. 117 ff., indog. Forsch. 25, 36, 3, der in cιληνόc, cιλανόc die thrakische Çatemform zu κήλων ahd. scelo — mhd. *schele, schel* „Schellhengst" — sieht, und die Pferdegestalt dieser Dämonen (Roscher ML IV, 445, Abb. 1—3) vergleicht.

6) Herausgebildet aus der Pseudo-Jeremianischen Prophezeiung (16/16): „Fürwahr ich will zahlreiche Fischer entbieten, die sollen sie herausfischen, und danach will ich zahlreiche Jäger entbieten, die sollen sie erjagen auf jeglichem Berg". Vgl. Eisler, Zum Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbole, Arch. f. Rel. Wiss. XVI, 1913, S. 309 ff. und Orpheus the Fisher, p. 72 ff. u. 80 ff. Dazu über die rabbinische allegorische Bezeichnung des frommen „in der Thorah" lebenden Israeliten als eines „Fisches im Wasser", Scheftelowitz, Arch. f. Rel. Wiss. 1911, XIV, 2 ff.. 321 ff. Aus diesen Elementen entwickelt sich einerseits die Fischsymbolik für die Jüngerwerbung (Mark. I, 17; Matth. 4, 19) zum Eintritt in das große Schleppnetz des Messiasreiches (Matth. 13, 47), wie sie schon den Parabeln vom wundertätigen Fischzug (Luk. 5 und Joh. 21) zugrunde liegt; andererseits die weitgehende Fischersymbolik der Taufe als einer Ertränkung des alten, sündigen Menschen und einer Neugeburt als „Fisch", der nun für das Messiasreich von den „Fischern" gefangen wird. Alle einzelnen Elemente dieser Symbolik — insbesondere der typische Mysteriengedanke der Abtötung des früheren Selbst und einer neuen Geburt als gläubiger Bekenner im Taufwasser (*Mishna*

schon bei Platon[1]) nachweisen können, der den auf Schülerfang ausgehenden Sophisten beißend mit einem Fischer (ἀσπαλιευτής) vergleicht — wahrscheinlich anspielend auf ein den Sophisten selbst geläufiges Gleichnis[2]) —, so daß sehr wohl auch in einem heidnischen Kultverein die Gewinnung neuer Mitglieder unter dem Bild des „Fischens" von Seelen beschrieben bzw. in einer Kulthandlung dargestellt worden sein kann: in der Tat ist uns m. E. eine parodistische Verulkung eines derartigen δρώμενον in Lukians witzigem Zwiegespräch „der Fischer" erhalten, dessen frech geistreicher Spott erst durch den Vergleich mit dem Mysterienmosaik von Melos in seiner ganzen Bosheit verständlich wird, genau wie Albrecht Dieterich[3]) durch Heranziehung bildlicher Darstellungen der bacchischen Einweihung eines Neophyten durch den Silen zeigen konnte, auf was für Bräuche Aristophanes in den „Wolken"[4]) in dem Auftritt zwischen Sokrates und Strepsiades eigentlich die Pfeile seines Spottes gezielt hat. Auf Anraten der Ἀλήθεια läßt sich nämlich Parrhesiades von der Priesterin der Burggöttin auf der Akropolis die Angelgeräte leihen, die ein Fischer aus dem Piräus im Tempel aufgehängt hat. Als Köder zum Fang der falschen, nur auf Gewinn und Vergnügen erpichten Philosophen hängt er — in durchsichtiger Anspielung auf das uralt-volkstümliche Sexualsymbol[5]) — „einige Feigen und etwas

---

Jebamoth XI, 2; *Jebamoth babli* 62a; *Jeb. jerush.* 4a usw.; Brandt, ZATW XVII, 56—62) sind in jüdischer Überlieferung nachweisbar; ihr Zusammenwachsen zu einer Einheit muß auf die Predigt Johannes des Täufers zurückgeführt werden (Eisler, Orpheus 139—191). Zum Vergleich mit dem u. S. 119, 2 erörterten dionysischen Menschenfischen sei hier nur nach „Orpheus" pl. XLVI das bei Dölger ΙΧΘΥΣ III. Taf. C irrtümlich und zweifelnd als „antike Aschenurne(?)" bezeichnete Jordanwassergefäß von Grottaferrata (Zeit etwa Konstantins d. Gr.) abgebildet: man sieht den Täufling von einer kapitellbekrönten Säule (Dalbenpfahl einer Schiffslände o. dgl.) ins Wasser springen, dort unter „Fischen aller Art" als *pisciculus* (Tertull. de. bapt. c. 1) herumschwimmen und schließlich zwei auf dem „Felsen" der Kirche, den „die Pforten der Hölle" nicht überwältigen werden (Matth. 16, 18) sitzende Angler, die die Fische aus dem Wasser ziehen. Ganz rechts der als Flußgott mit der Urne personifizierte Jordan (wie auf dem Apsisfries von S. Giovanni in Laterano, Eisler, Orpheus pl. L), mit Beziehung auf die Johannestaufe und Ezech. 47, 9—10, u. T. IX, Abb. 49a, b.

1) Sophistes 221 B.

2) Vgl. Artemidor, Oneirocrit. II, 14, S. 107, Z. 18—24, den Traum des Sophisten, viele große Fische zu fangen. Wenn das Traumbuch das dahin deutet, daß der Sophist die für einen Rhetoriklehrer geeigneten Hörer nicht finden wird, ἄφωνος γὰρ ὁ ἰχθύς, so liegt wahrscheinlich eine der Komödie entnommene scherzhafte Verdrehung der unten S. 120, 5, 121, 2 besprochenen Symbolik zugrunde.

3) Rh. Mus. 1893, S. 275; vgl. Jane E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge 1903, p. 512 ff.; 520 fig. 149.

4) 223 ff.

5) Vgl. Genesis. 3, 7; Priap aus Feigenholz, Horaz sat. I, 81: Feigenbaum in der Prosymnos- und Dionysoslegende, Clem. Alex. Protr. 234, S. 30 Po. Die Grundlage bildet der schon den Babyloniern bekannte Brauch der Caprification (hebr. תְּאֵנָה

Gold“[1]) an den Haken[2]), angelt damit, über die Burgmauer hinuntergebeugt, nach Athen hinunter und zieht in der Tat in rascher Folge einen Stockfisch und einen θαλάϲϲιοϲ κύων, d. h. einen vorgeblichen Kyniker, einen πλατύϲ, d. h. eine Scholle, einen „Flachkopf“, der sich für einen „Platoniker“ hält, einen Aristoteliker und einen der vielen Stoiker, die sich als Chrysippschüler ausgeben, weil dessen Name mit χρυϲόϲ „Gold“ anfängt, und die man statt mit der Angel am liebsten gleich mit dem Netz fischen möchte, wenn eins da wäre. Die Gefangenen, die den Lockungen dieses Köders erlegen sind, sollen nun gebrandmarkt werden, indem ihnen das Zeichen eines Fuchses oder Affen aufgeprägt wird; da sie die Philosophie nur als Maske tragen (u. S. 308, 6), soll man ihnen den Philosophenmantel ausziehen und den τραγικὸϲ πώγων abscheren, während die wahren, den Lockungen von „Gold und Feige“ widerstehenden Weisen mit dem apollinischen Olivenkranz gekrönt werden sollen.

In diesem geistreichen Scherzspiel wimmelt es geradezu von Anspielungen auf die bacchischen Mysterien: schon die hier *in malam partem* gedeutete Feige ist ja dem Feigenbeschirmer Dionysos Sykeites[3]) geheiligt, und die ἱερὰ ϲυκῆ gilt als Göttergeschenk, das die Menschen einem „reineren“ „heiligeren Leben“ zuführt und deshalb ἡγητηρία heißt[4]). Ein besonderes Opfer getrockneter Feigen brachten die Pythagoreer den Göttern dar[5]), und die kathartische Wirkung, die man dem Feigenbaum zuschrieb[6]), wird wohl auch hierher gehören. Andererseits ist das ϲφραγίζεϲθαι selbst — z. B. mit dem Zeichen des Epheublattes — als dionysischer Stigmatisationsritus

---

= „coïtus“, תְּאֵנָה „Feige“), über den Engler bei Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere, S. 99 zu vergleichen ist. (S. auch Olck bei Pauly-Wissowa VI, 2103, 2129, 3.)

1) Anspielung auf das Sprichwort (Ananios bei Athen. III, 78f.), daß „Feigen besser als Gold“ sind, wie man merken werde, wenn man in einem Hause zwei oder drei Menschen mit viel Gold, aber wenig Feigen einschließt.

2) In dem heute noch üblichen Menschenfischer-δρώμενον, das ich Bayr. Hefte f. Volkskunde II, 1915, S. 74, Abb. S. 75 beschrieben habe, springen die Fischer nach Kränzen, einer Wurst und einer Geldbörse, die als Köder an der Leine befestigt sind.

3) Sosibios der Lakonier bei Athen. III, XIV, p. 78c; Hesych s. v. ἱερὰ ϲυκῆ. Eustath. Odyss. 1964, 15f. Murr, Pflanzenwelt i. d. griech. Myth. 1890, 32.

4) Athen. III, 74d, Eusthat. a. a. O. und 399, 23; vgl. Porphyr. de abstin. II, 7 über die ἱερὰ ϲυκῆ. Vgl. Plutarch, de Isid. 13 (Hekataios v. Abd.) über den mit Dionysos verschmolzenen Osiris, der die Menschen von einer Lebensweise gleich der der wilden Tiere dadurch befreit, daß er ihnen Früchte vorsetzt und sie in der Baumkultur unterweist. Vgl. dazu u. S. 301 und 343, 4.

5) Alexis bei Athen. IV, 161 d, cf. Julian, ep. 23 (24) 6.

6) ϲυκάϲιοϲ Ζεὺϲ ὁ καθάρϲιοϲ Eust. Odyss. 1572, 57. Die purgierende, abführende Wirkung der Früchte wird wohl die Grundlage des Glaubens sein.

für die Eingeweihten[1]) ebensowohl bezeugt (u. S. 395, 3) wie das Brandmal eines „Fuchses“ — von Lukian natürlich als Kennzeichen eines „Schlaufuchses“ und Heuchlers gemeint — auf die thrakischen Fuchspelze der Mänaden (βαccάραι)[2]) und die Kulttitel „Füchse“ (βαccάρα, βαccαρίδεc)[3]), Erzfüchse (ἀρχιβαccάρα)[4]) dieser Verehrerinnen des Dionysos Bassaros oder Bassareus[5]) hindeutet.

Was das Brandmal des Affen anlangt, das bei Lukian natürlich

---

1) *„Bromio signatae mystides“* neben „Satyrn“ genannt in dem Grabgedicht Corp. Insc. Lat. III 686. Bacchische Stigmatisation mit dem Epheublatt III, Macc. II, 29. 30. Dölger, „Sphragis“, Paderborn 1911, S. 42f.

2) Aeschyl. Nauck² fr. 23—25 Βαccάραι. Das Drama behandelt den Tod des Orpheus und die βαccάραι bilden den Chor (s. u. S. 282; 255, 4 über die Tiermaskenchöre überhaupt). Βαccάραι = Μαινάδεc Anacr. fr. 55, Kallixen. Rhod. bei Athen. V, 198e; Artemid. II, 37; Nonn. Dionys. VIII, 11ff. u. ö.; Propert. IV, 17, 30; Pers. I, 101. Βαccάραι als Dionysosammen, Nonn. Dionys. XIV, 219. Eustath. Hom. Il. 789, 27. Die langen bunten, βαccάραι genannten Gewänder (Aischyl. Edon. frg. 59; Hesych, Etym. Magn., Poll. VII, 59; Bekker Anecd. Gr. 222; Schol. Horaz od. I, 18. 11 und Schol. Clem. Alex. Protr. 23, 3) der Mänaden verhalten sich zu den wirklichen Fuchspelzen (ἀλωπεκαί) der Thraker (Herod. VII, 75, Xenoph. anab. VII, 4. 4; Senec. ep. 90; Hesych. Etym. Magn. 190, 51; Suidas, Tzetz. Lycoph. 771; Schol. Pers. I. 101), bzw. zu deren fuchspelzbesetzten Gewändern, wie die gefleckten oder mit Zottelmustern versehenen Trikots der Satyrn und Silene auf den Theatervasen zum ursprünglichen Fellgewand dieser „wilden Männer“ und Waldleute. Auch die βαccάρα genannte Fußbekleidung Etymol. Magn. 1912 ist offenbar ein fuchspelzbesetzter Stiefel. Nach dem Schol. Lykophr. 771, 1343 ist βαccάρα ein thrakisches Wort für ἀλώπηξ, nach Hesych. s. v. βαccάρη ein kyrenäisches, nach demselben s. v. βαccάρια cf. Herodot IV, 192 ein libysches Wort für „Fuchs“. Aischyl. Edon. fr. 59 heißen die βαccάραι lydische Gewänder. Diese Angaben sind durchaus glaubwürdig, da es ein koptisches Wort *baschar, baschor* für „Schakal“ gibt, das auch in Reinischs Lexikon der Afar- und Sahosprachen vorkommt (vgl. Comte de Charencey, Muséon, Nouv. Série 1904 V, p. 279f.). Natürlich darf das nicht mit dem zuletzt genannten Autor als Beweis für den schon von Herodot behaupteten ägyptischen Ursprung der orphischen Mysterien angeführt werden, sondern muß zunächst mit einer Gleichung wie ägypt. ΗΡΠ „Wein“ = griech. ἑρπίc bei Sappho (Neue Fragm. 84; Athen. 2, 39a) — ohne Etymologie im ägyptischen, aber im griechischen als „Rebe“, „Ranke“ zu ἕρπω, lat. serpo, skr. *sarpati,* wie *vi-tis* zu *vimen, vieo* υἱήν = „wilder Wein“ wohl zu verstehen — zusammengestellt und als ein „Seevölkerwort“ der vorgeschichtlichen *lingua franca* des Mittelmeeres verstanden werden. Im übrigen ist zu beachten, daß nach Herodot IV, 192f. gerade jene Libyer, wo die βαccάραι von ihm erwähnt werden, sich als Abkömmlinge der Trojaner ausgaben. Das stimmt merkwürdig zu gewissen Beobachtungen Dr. Emil Forrers, die noch kein bestimmtes Urteil erlauben, aber sehr im Auge zu behalten sind. Der bekannte ägyptische Stamm *sdm* „hören“ findet sich in der neuentdeckten luwischen (LU-U-ILI) Sprache gewisser Boghazkiöj-Texte (ZDMG 76, 215ff.) in der Infinitivform *išdum-(ašuvar)* „hören“. Nun heißen die Libyer (ägypt. *Rb.w*) hebräisch Lubhi-m, so daß das LU-U-ILI die Sprache der Lubhi-m sein könnte. Vgl. Ungnad, Z. f. Assyr. NF I, 1923, S. 6 (vgl. o. S. 36, 1), wo das Luvische Kleinasiens ebenfalls dem Libyschen Nordafrikas und zugleich dem Lykischen gleichgesetzt wird. S. Eisler, Orpheus the Fisher 28, 1 und Nachtr. p. 298.

3) Artikel *Bassarides* von Jessen bei Pauly-Wissowa III, 104.

4) = Oberfüchsin CIGr I, 2052 als Anführerin der Bacchanten.

5) Cornut. 30, Orph. Hymn. 45; Bekker, Anecd. Gr. 222, 26. Horaz, carm. I,

wie bei dem Traumbild des Affen bei Artemidor[1]) den Schelm und Betrüger bezeichnen soll, so scheint auch dieses Tier dem orphischen Gedankenkreis nicht fremd zu sein. Wenigstens zeigt ein spätes Relief von Ägina[2]) auf der Leier des Orpheus sitzend einen Affen, und ein jetzt im Louvre befindliches Mosaik von Hadrumetum[3]) unter den Tieren um Orpheus einen lautenspielenden Affen (o. S. 14, Abb. 6). Auch das Mosaik der Orpheus-Piscina in der Villa der Laberier in Utina[4]) zeigt unter den Tieren den Kerkopithekos-Affen.

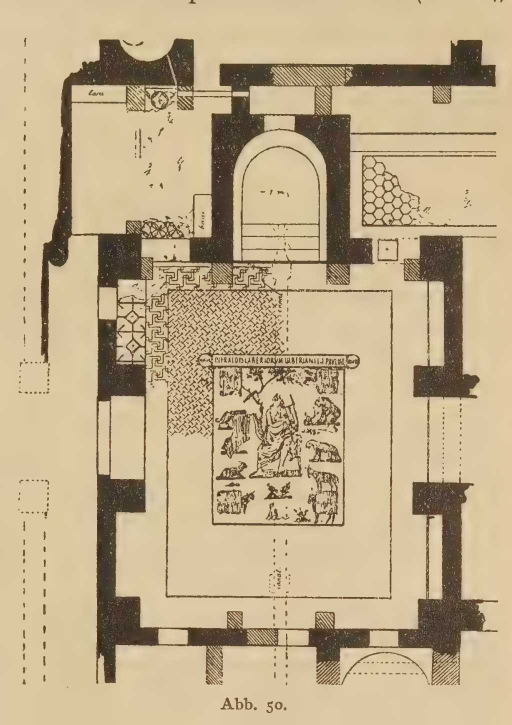


Abb. 50.

18. 11 u. Schol.; Properz IV, 17. 30. Macrob. Sat. I, 18. 9. Jessen bei Pauly-Wissowa III, 105. βαϲϲαρεύϲ ist der in Fuchsfelle gekleidete Fuchsjäger oder Fuchsopferer, vgl. den Satyr, der einen Fuchs im Tellereisen gefangen hat (rotfig. Schalenbild bei O. Keller, Tiere d. klass. Altert. fig. 37), aber βάϲϲαροϲ orphisch. Hymn. 45, 2; 52; 12; Clem. Alex. Protrept. 22, p. 19 ist der „Fuchs“ selbst, dessen Vorliebe für Trauben nicht nur der Fabel bekannt ist (Mnesitheos bei Oribas. I, 181; Galen. VI, 665, Nic. Alex. 185; Athen VII, 282 b). Vgl. Cantic. Cantic. II, 15 „Füchse, die kleinen Füchse, die Weinbergverderber“, dazu über den Fuchs als Schädiger des Weinbaus Plin. n. h. XIV, 3; XVII, 35 (21—22). Varro, de re rust. I, 8; Columella, de arbor. 4. Ein Fuchs und ein Hahn, um eine Traube streitend, Wiener Marmorrelief; Billiard, La vigne dans l'antiquité, p. 394, fig. 125. Daremberg-Saglio V, 1; 913, 13.

1) Oneirocr. II, 12, p. 104 Hercher. Vgl. Cic. de divinat. I, 34; Sueton Nero 46. Affe und Fuchs stehen wohl in diesem Sinne auch in der Fabel (schon bei Archilochos fr. 89 Bergk) nebeneinander. Diogenes, epist. 28, p. 241 Hercher: „ὄντεϲ γὰρ ταῖϲ μὲν ὄψεϲιν ἄνθρωποι, ταῖϲ δὲ ψυχαῖϲ πίθηκοι, προϲποιεῖϲθε μὲν πάντα, γιγνώϲκετε δὲ οὐδέν“.

2) Bull. d. Ist. 32, 1860, p. 57: Strzygowski, RQS IV, 1890. Taf. 6. Svoronos, Mus. Nat. Ath. (1908) No. 2705, Taf. CLXXII.

3) Bull. Antiqu. afric. V, 1887, p. 380; 1885, p. 213. Revue de l'Afrique Française V, 1887, p. 394; Catal. Somm. des Marbres Antiques du Louvre 1797/8; Gauckler-Merlin, Mosaiques de Tunisie, Paris 1910—1915, No. 145. S. Reinach RPGR 427. Eisler, Orpheus the Fisher, pl. XXX. Ich habe dort bei der Erklärung die Möglichkeit übersehen, daß die fehlende Mitte des Mosaiks den Orpheus mit der Leier enthalten haben wird, dessen Spiel der Affe auf der Laute nachzuahmen versucht.

4) Mon. et Mém. du Musée Guimet III, 1896, p. 218; v. Duhn, Arch. Anz. 1896, 90, Abb. nach Monum. Piot III. Eisler, Orpheus pl. LXVII, o. Abb. 50, vgl. S. 14, 3—5.

Ebenso ist die Bekränzung der wahren Philosophen, die siegreich den Verlockungen des Gold- und Feigenköders widerstanden haben, als Mysterienritual bezeugt.[1])

Es darf also wohl angenommen werden, daß Lukian, dessen Spott Juden und Christen, Mithriasten und Kybelepriester, Isismysten und Anbeter der Syrischen Göttin getroffen hat, hier in der Tat seinen Witz an demselben dionysischen Mysterium geübt hat, das auf dem Mosaik der melischen Mysterienhalle dargestellt ist und dessen Sinn sich recht wohl aus einigen verstreuten antiken Anspielungen wiederherstellen läßt.

11. Die Fischmaske als Symbol des ἰχθύων βίος.

Zunächst einmal steht in einem Scholion zu dem Fischereibuch des Oppian 383, daß die Delphine einst Menschen gewesen seien, aber Ζεὺς εἰς ἰχθύας μετέβαλε αὐτούς, weil sie ἐβουλήθησαν ἵνα θεοποιηθῶσι. O. Crusius[2]) wollte darin ein Bruchstück eines Märchens sehen und verglich das „*ik wul warden as der lewe god*“ in Grimm KHM 20 „der Fischer un syne Fru“[3]). Ich meinerseits glaube vielmehr in dem Wunsch „vergottet“, „zu Göttern gemacht zu werden“ eher ein Mysterien- wie ein Märchenmotiv sehen zu sollen. θεοποιηθῆναι kann sogar geradezu auf das für die dionysischen Festaufzüge (u. S. 115, o) so bezeichnende Anlegen von Göttermasken[4]) bezogen werden,

---

1) ἱμερτοῦ δ'ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι: „Zum ersehnten Kranz bin ich hurtigen Fußes herangetreten“. Kern, Orph. Fragm. 32 c. 7, p. 106. Vielleicht gehört auch das pythagoreische Symbolon στέφανον μὴ τίλλειν irgendwie hierher. Kranzritus in den Mithrasmysterien Tertullian, de cor. 15, adv. Marcion. I, 13. Bekränzung des Siegers in der Katakombe Randanini o. S. 5 Z. 6 und in der Cebetis. Tab. 9, 21.

2) Philologus 48, 228.

3) Vgl. auch das esthnische Märchen von Kreutzwald (Rev. des trad. popul. III, p. 424; Sébillot, Folklore des Pêcheurs, p. 344, Paris 1901), wo die Frau eine Göttin werden will und Fischerin und Fischer zur Strafe in Schweine — urspr. wohl die „Meerschweine“ genannte Delphinart — verwandelt werden.

4) „*Figurant Saturnum, faciunt Jovem, formant Herculem, exponunt cum venantibus Dianam suis, circumducunt Vulcanum*“ etc. a. u. S. 113, 1 a. a. O. In Gräbern von Kertsch sind neben Satyr- und Silenenmasken solche des Dionysos, der Ariadne und des in den Olymp aufgenommenen Herakles gefunden worden (Dieterich Pulcinella, S. 67f.). Besonders zu beachten ist aber im Zusammenhang mit dem u. S. 113, 5 über die „Tritonen“ u. dgl. Masken der dionysischen Meeresaufzüge Bemerkten die Vorderseite eines Sarkophags vom Palazzo Corsini zu Rom (Matz-Duhn 2, nr. 3164), wo „Tritonen“ und Nereiden, mehrfach mit Attributen olympischer Gottheiten ausgestattet, deren Rolle zu spielen scheinen, was bei Maskenfesten zu Wasser nicht auffallender sein kann, wie bei den S. 113, 1 belegten zu Lande und durchaus nicht mit Jahn, Ann. d. Ist. 1859, 27ff.; Dreßler bei Roscher ML V, 1197, 50—60 als spielerischer Künstlereinfall zu erklären ist, so wenig wie der Kindersarkophag Matz-

von dem Petrus Chrysologus von Ravenna[1]) sagt: „*qui se deum facit, Deo vero contradictor existit*; *imaginem Dei portare* (u. S. 287, 0, 291, 2) *noluit, qui idoli voluit portare personam*". Gerade das Anlegen von Fisch- besonders Delphinmasken ist aber für die dionysische Pompe durch die Denkmäler sicher bezeugt: auf dem choregischen Denkmal des Lysikrates[2]) und der nebenstehend abgebildeten Gemme (Abb. 51 a) sieht man deutlich, wie die ins Meer springenden „in Delphine verwandelten Seeräuber[3]) oder Fischer" des Dionysosschiffes Delphinmasken über den Kopf gestülpt tragen. Eine andere Berliner Gemme (Abb. 51 b) zeigt einen Delphin mit Thyrsosstab und riesigem, menschlichem Kopf, aus dem — vom Zeichner nicht recht erkannt — unten Arme und Beine eines Schwimmers herausragen, der also mit diesem Maskengebilde bei den dionysischen ἅμιλλαι κολυμβήθρων[4]) lustig um das Dionysosschiff herumschwamm[5]), während in der ναῦς θεωρίς selbst ein „Löwe", eine „Bärin", „Tiger", „Panther", „Luchse"



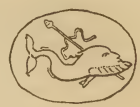


Abb. 51 a und b.

Duhn 2, nr. 2796, wo sog. „Eroten" — genauer gesagt εἴδωλα oder ψυχαί — „als Götter mit Götterattributen" dargestellt sind, zum Ausdruck der stoischen Hoffnung auf das θεοποιηθῆναι der Verstorbenen (Chrysipp, Arnim, fragm. stoic. II, p. 315, No. 1076, 23f. „καὶ ἀνθρώπους εἰς θεούς φησι μεταβαλεῖν"). Vgl. die Darstellung der Götter Dionysos, Kore, Palaimon usw. durch den attischen Mystenverein der Jobakchen Dittenberger, Syll. II², 737, 122ff. Dazu die Inschrift von Messene (Th. Hopfner, die griech.-orient. Mysterien, Leipzig 1924, S. 37) mit den Vorschriften für „diejenigen, die sich kostümieren müssen, um die Götter darzustellen".

1) Migne PL 52, 609ff. (433 A. D.); Nilsson, Arch. f. Rel. Wiss. XIX, 1916, S. 81.

2) Brunn-Bruckmann, Taf. 488; Müller-Wieseler, Denkm. I. Taf. 37; Löschke, Arch. Jb. 1888, 193. De Cou, Amer. Journ. of Archeology 1893, p. 42.

3) Porphyr., de abstin. III, 16; Lukian, dial. mor. VIII; Oppian, halieut. I, 646 ff.

4) Bezeugt für Hermione Pausan. II, 35, 1 in Verbindung mit einem μουσικὸς ἀγών, der eine Parallele zum brauronischen Rhapsodenfest (Athen. VII, 275 B nach Klearch) gewesen sein muß.

5) Vgl. den auf dem Fisch reitenden Phlyaken, Heydemann, Arch. Jb. II, 269ff., Abb. 3. Hierher gehören auch die schon oben S. 107, 2 erwähnten „Tritonen" und der ganze bacchische Meerthiasos; beim Lettiner Seeräuberspiel (Bayr. Hefte f. Volksk. I, 1914, 226) haben sich diese Gestalten als „Wasserkönig" und „Nixe" erhalten. Menschen mit angebundenen Fischschweifen, anscheinend von Haifischen — weshalb ich sie „Weltenmantel" S. 672, 8f. als die sizilischen „Haifisch"priester (γάλεοι, γαλεῶται) Steph. Byz. s. v. erklärt habe — zeigt ein schwarzfiguriges Vasenbild von Cumae Abb. 52 (Orpheus pl. XVII, vgl. pl. XVIII Haifischtänzer von Torres-Strait). Die als Tritonenmumie ausgegebene Fischhaut im Tempel von Tanagra muß eine alte Fischmaske von einem solchen Festspiel gewesen sein. Vgl. den mit einem Gewand aus Fischhaut bekleideten Triton, Helbig, Führer d. d. klass. Altert. i. Rom²,



Abb. 52.

u. a. dionysische Masken[1]) sichtbar wurden und sich im Tanzreigen zur Musik bewegten.

Es scheint, daß diesen gänzlich unmystischen Begehungen des öffentlichen Dionysoskultes in den Mysterien eine allegorische Bedeutung als mystischer Tod und Wiedergeburt mit dem Zweck einer ethischen Katharsis beigelegt wurde; wenigstens sagt Philostrat in seiner Beschreibung einer Darstellung des dionysischen Seeräuberkampfes (Imagg. I, 18), daß der Gott den ληςταί gebietet: „τὰ μὲν εἴδη ἰχθύςιν ἐξ ἀνθρώπων, τὰ δ᾿ἔθη χρηςτοῖς ἐκ φαύλων“ zu vertauschen.



Abb. 53.

I, 110f., Nr. 191. Auch der auf einer attischen Vase des 5. Jahrhs. (o. Abb. 53 nach S. Reinach, Rep. d. Vas. I 486, 1) abgebildete Chor von Delphinreitern, die sich zur Musik eines Flötenspielers bewegen, ist hier zu vergleichen. Vier von diesen Komasten stecken mit dem ganzen Unterkörper in den hohlen delphinförmigen Schwimmkörpern, und das Schwimmen bzw. Rudern in solchen Masken muß ein Hindernisspiel nach Art des heutigen Sacklaufens gewesen sein, zumal es so aussieht, als ob auch die Arme im Gewand eingebunden und daher unbenutzbar gewesen wären. Der ganz rechts abgebildete reitet ganz einfach auf dem Fisch, während der in der Mitte anscheinend die Beine durch seitliche Löcher seines „Delphins“ hindurchgesteckt hat (o. Abb. 53).

1) Bayr. Hefte f. Volkskunde I, 1914, S. 219; Crusius, Philol. XLVIII, 1889, 213 hat zuerst erkannt, daß die Schilderung des Dionysosschiffes im homerischen Hymnus VII eine mythische Spiegelung des wirklichen Festschiffswagens darstellt. Demgemäß und nach den oben angeführten Denkmälern sind die plötzlichen Tierepiphanien („Löwe“, „Bärin“ im homerischen Hymnus; die ἄρκτος wegen des Artemisheiligtums von Brauron!) „Tiger“, „Panther“, „Luchse“ Serv. Virg. Aen. I, 67; Ovid. Metam. III, 664; Hygin. fab. 134, im Schiff ebenso als Maskenspiele zu denken, wie die Verwandlung der Delphine selbst. Die auf Sarkophagreliefs im bacchischen Meeresthiasos erscheinenden Stiere, Pferde, Böcke, Widder, Löwen, Panther, Hasen, Hirsche, Drachen, Greife, sämtlich durch Fischschwänze als Seetiere gekennzeichnet (Dreßler, Triton 2, 19; Roscher ML V, 1194, 16—18, vgl. 1181, 20—25; 1197, 20—50), der auf einem Seekentauren reitende Silen (Sarkophagfragm. Matz-Duhn 2, 2395; Marmorgruppe im Louvre, Arch. Anz. 1900, 155, Dreßler a. a. O. 1180, 60ff.) sind ebenfalls Masken dieses dionysischen Tauchfestes und Schifferspiels, das wohl an dem dionysischen Frühlingsfest der Schiffahrtseröffnung (Theophr. char. III, 3) im Anschluß an Schiffsprozession und Stapellauf stattgefunden haben wird. Vgl. im demokriteischen Parapegma (Diels FVS² 392, 41f.) zum 17. März: „ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν Βακχαναλίων Δημόκριτος δύεςθαι τοὺς ἰχθύας λέγει.“ Sollte man den heliakischen Untergang des Sternbilds der Fische mit dem dionysischen Tauchfest in Verbindung gebracht haben? Auch das kosmische Schiff (vgl. über diese Vorstellung „Weltenmantel“ 725, 6, 327, 6, 576, 4), das von den sieben Planeten gelenkt wird, eine Katze am Steven, einen Löwen am Mast und ein Krokodil im Stern zeigt (Dodekaorostiere s. Boll, T'oung Pâo XIII, 1912; 702; 709, 7; Bouché-Leclercq, Astr. Gr. 325, 1) bei Martianus Capella II, 183ff., und in dem eine weltüberströmende Quelle ätherischen Lichtes entspringt — vgl.

Hiernach würde man zunächst meinen, daß durch das freiwillige Wasserbad, das die Mysten im Ebenbild ihres Gottes [1]) empfingen, böse „Räuber“ und betrügerische Verfälscher des göttlichen Weines (o. S. 103, 4) in reine, weil in der „alles tilgenden Salzflut“ [2]) lebende, keinen Menschen schädigende [3]) „Fische“, in musisch empfängliche [4]), menschenfreundlich hilfreiche Delphine [5]) verwandelt werden sollten.

Die Verwandlung konnte aber auch gerade umgekehrt verstanden

---

die Weinquelle in der ναῦς θεωρίς des Dionysos Philostrat. imagg. I, 18 —, geht auf das Urbild eines solchen mit Tiermasken bemannten Festschiffes zurück. Ebenso im „Hortus deliciarum“ der Herrad von Landsperg, der Wagen der *avaritia*, in dem ein Schwein, ein Hund, ein Bär, ein Wolf, ein Stier (sorditas, violentia, rapacitas, aviditas) sitzen, und der von einem Löwen (ambitio) und einem Fuchs (fraus) gezogen wird; in Lope de Vegas Auto Sagram. No. 1 „Viaje del Anima“ das Schiff Luzifers, in dem die sieben Todsünden in Tiergestalt sitzen; im Renard le Nouveau des Jacquemart Gillées I, 288, wo König Nobels Sohn *Orgeuil*, von den sechs andern Sünden bedient, die Bemannung eines Schiffes bildet (Marie Gothein, Arch. f. Rel. Wiss. X, 1907, 462f.). Selbst bei Spenser, Fairy Queen, Book l, c. 4 (Eselwagen, in dem Pride einher fährt, Gluttony auf dem Schwein reitend, Lechery auf dem Ziegenbock, Avarice auf goldbeladenem Kamel, Envy auf dem Wolf (ibid. 470) und bei Lydgate, Assembly of Gods (ebenda 474) — der Stolz reitet auf dem Löwen, der Neid auf dem Wolf usw. —, auf den Teppichen im Fürstensaal des Regensburger Rathauses (Zöckler a. o. S. 85, 5 a. O. 95 f.) und den andern dort aufgezählten Beispielen ist das Vorbild der bakchischen Tiermasken-Karnavalszüge unverkennbar.

1) Vgl. das Orakel an die Fischer von Halieis, dem Fischervorort von Hermione (mit tirynthischer Bevölkerung, Herodot VII, 137; Ephoros fr. 98 FHG I, 261) Schol. Z 136; LV Bekker (Townl. Maaß); Philochor. fr. 194 FHG I, 416: „ἐν πόντῳ βαπτίσαιτε Διόνυσον τὸν Ἁλιέα.“ Plut. ait. phys. c. 10, p. 914 C, D: „διὰ τί οἴνῳ θάλασσαν παραχέουσιν καὶ χρησμόν τινα λέγουσιν Ἁλιεῖς κομισθῆναι προστάττοντα βαπτίζειν τὸν Διόνυσον πρὸς τὴν θάλασσαν“. Über das Fortleben des Ritus in der σταυρός-Taufe der griechischen Kirche am Wasserweihfest s. Eisler, Bayr. Hefte f. Volkskunde 1915, S. 116—125.

2) „θάλασσα κλύζει πάντα τἀνθρώπων κακά“, Euripides Iph. Taur. 1193. Dazu vgl. als christliches Gegenstück Augustins Erklärung (de mirabil. S. Script. c. IV PL XXXV, 2155) für die Schonung der Fische bei der Sintflut: *„in aqua corporalia crimina simul ac spiritualia purgantur“*.

3) Plutarch, quaest. conv. VII, 8, 3 (IV, 340 Bernard.; Dölger, ΙΧΘΥC II, Münster 1922, S. 344) erklärt im eigenen Namen das pythagoreische Fischspeiseverbot daraus, daß der Fisch niemals, wie andere Tiere, den Menschen schädige: „weder können wir die Meerbarbe als Vernichterin der Saaten, den Papageifisch als Fresser der Baumfrucht oder die Meeräschen und Meerwölfe als Samenfresser bezeichnen, wie wir die Landtiere anklagend benennen. Nicht einmal dem größten Fisch kann jemand die kleinen Beschädigungen zur Last legen, derentwegen wir über Wiesel und Hausmaus zürnen. Daher enthalten sich die Pythagoreer, die sich jeder Ungerechtigkeit gegen unschädliche Tiere enthalten, aller Fische.“ Dem Kyniker sind die Fische ein Vorbild, Diog. Laert. 29; Epict. IV, 1, 30f.

4) φίλαυλος δελφίς Eurip. Electr. 435. Aristoph. ran. 1317: καλλίχοροι δελφῖνες, Eurip. Hel. 1455; φιλόμουσοι δελφῖνες Arion I, 20.

5) Die Alten glaubten (Ael. n. a. XVI, 18) zwei Delphinarten — eine wilde und räuberische mit scharfen Zähnen und eine zahme, nach Art schmeichelnder Hunde die Fischer umschwärmende — unterscheiden zu können.

werden: ἰχθύων βίος war bei den Alten der sprichwörtliche Ausdruck für den Krieg aller gegen alle und die rücksichtslose Vergewaltigung der Kleinen durch die Großen, der Starken durch die Schwachen, für das sog. „Fischrecht" der indischen Staatslehre:

„Bei den Fischen gilt kein Recht und keine Rücksicht,
Keine Freundschaft, jeder ist dem andern Feind,
Jeder ist des andern Gegner, drohend
Schwimmt der eine auf den andern los.
Immer frißt der Stärkere den Schwachen,
Speise wird dem Größeren der Kleine." [1])

Gerade die Delphine waren als die allerschlimmsten ἀλληλοφάγοι berüchtigt.[2]) Somit würde es ganz zu dem Gedankengang der orphischen Karmadoktrin der Seelenwanderungslehre passen, daß die Gottesfrevler und gewalttätigen λῃσταί, die sich an Dionysos selber zu vergreifen wagten, in Fische, als in die Tiertypen eines stumpf gesetzes- und sittenlosen Lebens[3]) der rohen Gewalt verwandelt werden. Es stimmt vortrefflich dazu, daß in der pythagoreisierenden Metempsychosenlehre des greisen Platon[4]) und vielleicht schon bei Empedokles[5]) die Fische und andere Wasser-

1) Oppian, Halieut. II, 43—47; Polybius, hist. XV, 20, 3 (III, 290, 2, 7—10 Büttner-Wobst: προσοφελεῖν τὸν λεγόμενον τῶν ἰχθύων βίον, ἐν οἷς φασιν ὁμοφύλοις οὖσι τὴν τοῦ μείονος ἀπώλειαν τῷ μείζονι τροφὴν γίνεσθαι καὶ βίον. Cf. Varro Sat. Menipp. fr. 289, S. 194 Bücheler[4] „.. qui pote plus, urget, piscis ut saepe minutos magnu' comest.." Christliche Anführungen: Iren. adv. haeres. V, 24, 2 (II, 389 Harvey) „..non se alterutrum homines vice piscium consumant". Basilios in Hexaem. homil. VII, 3 (Migne PG 29, 152); Ambros. in Hexaem. V, 5, § 13 (Corp. Script. Eccl. Lat. 32, 149, Z. 12—18 Schenkl). Dölger ΙΧΘΥΣ II, Münster 1922, S. 72. Zum „Fischrecht" der Inder: B. K. Sarkar, Polit. Theories of the Hindoos, Leipzig 1923.

2) Aelian, n. a. V, 48.

3) Vgl. Diogenes, epist. 39, 3, p. 254, 34—37 Hercher: die an sich gute Seele verschmäht das Böse „ἐφ' ἃ τὸ σῶμα ἀναγκάζει τὴν ψυχὴν ἥδεσθαι διὰ τὴν περιπλασμένην αὐτοῖς ἡδονὴν ἰχθύος τρόπον ἢ ἄλλου τινὸς ἀλόγου πρὸς τὴν τοῦ χείρονος ἀρχὴν γεγενημένου."

4) Timaios 92ab (vgl. o. S. 81, 1): „τὸ δὲ τέταρτον γένος ἔνυδρον γέγονεν ἐκ τῶν μάλιστα ἀνοητοτάτων καὶ ἀμαθεστάτων, οὓς οὐδ' ἀναπνοῆς καθαρᾶς ἔτι ἠξίωσαν οἱ μεταπλάττοντες, ὡς τὴν ψυχὴν ὑπὸ πλημμελείας πάσης ἀκαθάρτως ἐχόντων, ἀλλ' ἀντὶ λεπτῆς καὶ καθαρᾶς ἀναπνοῆς ἀέρος εἰς ὕδατος θολερὰν καὶ βαθεῖαν ἔωσαν ἀνάπνευσιν· ὅθεν ἰχθύων ἔθνος καὶ τὸ τῶν ὀστρέων ξυναπάντων τε ὅσα ἔνυδρα γέγονε δίκην ἀμαθίας ἐσχάτης ἐσχάτας οἰκήσεις εἰληχότων."

5) Diels FVS[3] 268, Nr. 117 (u. S. 122, 1) wird nach Dölgers feiner Beobachtung der Fisch als letzte, somit wohl tiefste Inkarnation angeführt. Allerdings müßte man dann, um annähernde Übereinstimmung mit der platonischen Stufenleiter zu erzielen, statt θάμνος (Zweig) mit Schneidewin ἀμνός lesen, denn sonst stünde die Einkörperung als Pflanze — an die an sich sehr wohl gedacht werden könnte — zwischen Mensch und Vogel an einer solchen Stelle, daß jeder Gedanke an eine stufenweise Aufzählung ausgeschlossen wäre. θάμνος wird jedoch durch eine pythagoreische Parallele gestützt. Schol. Il. Π 857 „Πυθαγόρας.. φησὶν ὅτι ἡ ψυχή, μετὰ τὸ ἐξελθεῖν, εἰς φυτά τινα καὶ σώματα καὶ θάμνους μεταβάλλεται". Jedenfalls ist die Vorstellung von den Fischen als den geistig tiefststehenden Lebewesen durch Philon, de mundi opificio § 66, I, p. 212, 21

tiere[1]) zu unterst auf einer vierteiligen Stufenleiter des Tierreichs[2]) — Vögel, zahme Landtiere, wilde Tiere, Fische — angeordnet sind. Daß dabei eine orphische Vorstellung zugrunde liegt, wird höchst wahrscheinlich dadurch, daß Plutarch[3]) dort, wo er gegen die Ichthyomantik deshalb zu Felde zieht, weil die Wassertiere ganz stumm und blind für jede Voraussicht der Zukunft seien, die bei Plato ἐcχάτας οἰκήcειc genannten Wohnorte der Fische in der trüben und schlammigen Finsternis der Wassertiefe[4]) mit typisch orphischen Bezeichnungen als den χῶρος ἀcεβῶν[5]) und den τόπος Τιτανικὸc[6]) καὶ ἄθεος

Cohn „διὸ τῶν ἐμψύχων πρώτουc ἐγέννηcεν ἰχθύαc, πλέον μετέχονταc cωματικῆc ἢ ψυχικῆc οὐcίαc, τρόπον τινὰ ζῷα καὶ οὐ ζῷα, κινητὰ ἄψυχα, πρὸc αὐτὸ μόνον τὴν τῶν cωμάτων διαμονὴν παραcπαρέντοc αὐτοῖc τοῦ ψυχοειδοῦc, καθάπερ φαcὶ τοὺc ἅλαc τοῖc κρέαcιν, ἵνα μὴ ῥᾳδίωc φθείροντο“ (hierzu vgl. Chrysipp über die Seele beim Schwein, Zeller, Phil. d. Griech.[4] III, 175, 3) den Christen vermittelt worden. Der sog. Barnabasbrief (10, 5, Patres apostolici ed. Funk I[2], 68; Hennecke, Neutest. Apokr.[2], S. 511) vergleicht die Menschen, die sich in einen Abgrund von Bosheit versenken, mit den unreinen Fischen Lev. 11, 10, die von einem Fluch getroffen (ἐπικατάραται) in der Tiefe schwimmen und nicht auftauchen wie die andern, sondern im Grundschlamm der Meerestiefe (ἐν τῇ γῇ κατὰ τοῦ βύθου) hausen, wobei die mythische Fluchvorstellung keinerlei Grundlage in jüdischer Überlieferung hat, sondern zu den unten S. 118, 2—4 erörterten dionysischen Telchinensagen gehört. Cf. Clem. Alex. Strom. II, 15, § 67, 1 (II, 148, 2, 26ff. Stählin); Origen. in Lev. Hom. VII, 7 (5, 391, Z. 24—392, Z. 16 Baehrens). Dölger, ΙΧΘΥC, II, 27f.

1) Das Mosaik von Melos (o. S. 102, Abb. 41) gesellt den Fischen auch eine Languste und verschiedene Muscheln. Vgl. u. S. 303, 4 über die Tintenfische auf dem Mosaik von Aquileia.

2) Zu erwarten ist eine ἑπτάποροc βαθμίc (Orac. Chald. p. 63 Kroll) oder ἑπτάπυλοc κλῖμαξ (Orig. c. Cels. VI, 22 PG XI, 132, 4); die sinngemäße Ergänzung müssen die drei angeblich schon von Thales (Athenag. leg. pr. Christ. 23) unterschiedenen Stufen ἄνθρωποι, δαίμονεc (Empedokles fr. 115) oder ἥρωεc, θεοί (Pind. Ol. 2 init. τίνα θεόν, τίν' ἥρωα, τίνα δ'ἄνδρα κελαδήcομεν; Antiphon I, 27) gebildet haben. Wenn Plato Rep. 3, 392A; 4, 427B; Leg. 4, 717A/B, 5, 738D, 7, 818C und 801E resp. 3, 392; 4, 428 ἄνθρωποι ἥρωεc, δαίμονεc θεοί, unterscheidet, so zählt er sieben Stufen bis zur Vergottung. Vgl. noch Plutarch. def. or. 10, Rom. 28; Schol. Eurip. Hecuba 165.

3) De soll. anim. 22 (VI, 54 Bernard.): „ἀλλὰ κωφὰ πάντα καὶ τυφλὰ τῆc προνοίαc εἰc τὸν ἄθεον καὶ Τιτανικὸν ἀπέῤῥιπται τόπον ὥcπερ ἀcεβῶν χῶρον, οὗ τὸ λογικὸν καὶ νοερὸν ἐγκατέcβεcται τῆc ψυχῆc, ἐcχάτῳ δέ τινι cυμπεφυρμένηc καὶ κατακεκλυcμένηc αἰcθήcεωc μορίῳ cπαίρουcι μᾶλλον ἢ ζῶcιν ἔοικεν.“

4) ἐν βορβόρῳ leben als Schicksal der Gottlosen, Plato, Phaedon 69c, Kern, Orph. fr. 5, p. 84, cf. λίμνη βορβόρου, ibid. p. 305 (Petrusapokalypse); cκότοc und βόρβοροc Aristoph. ran, 144ff., 279ff., 289ff. cf. Plato Rep. 2, 313D; Olympiod. z. angef. Platonstelle I, 313, 1 Rohde Psyche. I, 313, 1. Eine kot- und schlammerfüllte Unterwelt kennt auch die Mischna *Erubin* f. 19a.

5) Rohde Psyche[4] I, 314. Vgl. die Pythogoreerin Periktione bei Stob. Ecl. IV, 25, 50 „.. ὑπὸ γῆν μετὰ τῶν ἀcεβέων ἐν τουτέων τῷ χώρῳ . . “ Philon, de somn. II, 19, § 133 (II, p. 280); „εἰc τὸν ἀcεβῶν ἀνήλιον χῶρον, ὃν ἐπέχουcιν, νὺξ βαθεῖα καὶ cκότοc ἀτελεύτητον“.

6) Vgl. Kern, Orph. Fragm. 220: Τιτανικὰ ἁμαρτήματα; 9 Τιτανικὴ φύcιc usw. Index III, p. 381a s. v. Τίταν und Pape, Lex. der griechischen Eigennamen s. v. Τιτανικόc.

bezeichnet. Wahrscheinlich ist die zugrunde liegende Quelle die merkwürdige Sonderüberlieferung[1]), die den Dionysos nicht wie gewöhnlich von den Titanen, sondern von den „Telchinen" zerreißen läßt, die der Überlieferung[2]) als υἱοὶ θαλάττης, als halb menschen- bzw. dämonen-, halb fisch- bzw. schlangengestaltig gelten[3]), und die Zeus ihrer Bosheit wegen ins Wasser versenkt haben soll.[4]) Bedeutet aber die Fischmaske der Dionysiasten in den Mysterien nicht die Verwandlung in ganz „unschädliche Lebewesen" (o. S. 115, 3), sondern vielmehr gerade umgekehrt Vergeltung für Gewalttat und Gottesfrevel der „Räuber" durch Metempsychose der Seelen in die Gestalt der niedrigsten, aller Einsicht und Vernunft entbehrenden (S. 116, 4; 117, 3), gesetzlos einander selbst verzehrenden (S. 116, 1), durch den Fluch des Gottes und ihre eigene Blindheit gegenüber dem Walten der Vorsehung (S. 116, 1) in tiefste Finsternis und schlammige Wassertiefe gebannten Tiere, so muß die in dem von Philostrat erwähnten strafenden Götterspruch gebotene Besserung der φαυλὰ ἔθη nicht durch die Verwandlung in Fische, d. h. das Anlegen der Fischmasken, sondern nach ihr durch ein besonderes μυστήριον erfolgend gedacht worden sein.

In der Tat ist das die Auffassung bei der christlichen Fischersymbolik der Taufe, wo der Fisch aus dem *abyssus saeculi*[5]), *abyssus fallaciae, vanitatis, ignorantiae*[6]), aus den *fluctus istius saeculi*[7]), aus dem βύθος ἀγνοίας[8]), ἀγνωσίας[9]) oder πλάνης, aus dem πέλαγος

---

1) Himer. Or. IX, 4, p. 560 Wernsd., p. 66 Duebn., Kern, Orph. Frag. 214, p. 233.

2) Simmias von Rhodos bei Clem. Alex. V, p. 674 P.

3) Sueton περὶ βλασφημιῶν ap. Miller, Mél. de littér. 417.

4) Ovid, Metam. 7, 367; Eustath. Il. p. 771.

5) Paulin. Nolan. ep. XX, V, 1. Eisler, Orpheus p. 72. Ambrosius, in Hexaem. V, 6, 5: *„exsili super undas homo, quia piscis es; non te opprimant saeculi istius fluctus"* Pitra, de pisce symbolico, Spicil. Solesm. III, 527.

6) *„Ex abysso fallaciae homines expiscatus, o Petre"*, Menaeor. ed. Venet. 1843, in Jan. XVI, Pitra 523: *„ex vanitatis abysso calamo charitatis mortales detrusisti, o Jacobe!"* (ibid. Octob. IX, Pitra 524); „hamo spirituali eos qui in abysso ignorantiae, sicut pisces degebant ego transtuli" (ibid. Oct. XVIII); S. Andreas: „homines expiscatus calamo praedicationis; ducturus ex abysso erroris (ibid. Nov. XXX, p. 217), „ex erroris pelago" (ibid. April XXV), „ex abysso criminum educ animam meam" (ibid. April XXX, p. 126); „e vanitatis abysso et impietatis" (Juni XI, p. 39).

7) Procl., Hymn. V, 10 ff.: „κρυερῆς γενέθλης ἐνὶ κύμασι πεπτωκυῖαν ψυχήν".

8) τοὺς ἐν βύθῳ τῆς ἀγνοίας πλανωμένους ποτὲ τῷ ἀγκίστρῳ τοῦ σταυροῦ σοῦ ἀνελκύσας προσηγαγέ σοι (an S. Andreas, Menaeor. Venet. 1843, Pitra 529). Ebenda den Hymnus an den hl. Andreas: τῶν ἰχθύων ἀγρευτὴν καὶ ἁλιέα τῶν ἀνθρώπων ἐν ὕμνοις τιμήσωμεν Ἀνδρέα τὸν Ἀπόστολον: Ἀνδρέα πολύμητι, σὺ ἐζώγρησας λαούς, ἐπηγγείλατο Χριστὸς ὃς σαγηνεύειν διδάξας σε ἀνθρώπους ὡς ἰχθύας ζωγρεῖν. Pitra 529.

9) Anastasius Sinaita, Pitra ibid 537: ὁ δεύτερος Ἄδαμ, Χριστὸς τούτεστι, τῶν

κακίας[1]) durch den Fischer herausgefischt[2]) und dadurch erst dem Heile gewonnen wird, ganz im Gegensatz zur jüdischen Fischsymbolik, wo der nur im Wasser lebensfähige Fisch den in der Gotteslehre verharrenden glaubenstreuen Israeliten vorstellt.[3]) Es wird somit auch bei dem bacchischen Menschenfischen der eigentliche Fischerritus als das heilwirkende Erlösungsmittel gedacht worden sein. Das ist um so wahrscheinlicher, als ja dieses Fischen in der ganz besonderen und merkwürdigen Weise der Berauschungsjagd vor sich ging[4]) und die Betäubung der Beutetiere durch Wein in der

---

ἐν τῷ βύθῳ τῆς ἀγνοίας καθημένων, ἐν σκοτεινοῖς καὶ ἐν σκιᾷ θανάτου ἐθνῶν (vgl. o. S. 117, 3, 4).

1) Fischerlied bei Clemens Alex. Paedag. III, c. 12, 101, 3, vv. 17—28 (I, 219f. Stählin): „ἁλιεῦ μερόπων, τῶν σωζομένων πελάγους κακίας ἰχθῦς ἁγνοὺς κύματος ἐχθροῦ."

2) Das orphische Gegenstück dazu ist das Apsisbild des neuentdeckten Hypogeums bei Porta Maggiore (Cumont, Rassegna d'Arte, Febr. 1921, p. 38 cf. Densmore Curtis, Americ. Journ. Archeol. XXV, 1920, p. 146—150): von Eros gedrängt, stürzt sich Sappho von der Λευκὰς Πέτρα in die Fluten, wird aber von einem Triton im Fischnetz aufgefangen. (Nach Strabo 10, 451 wurden die vom leukadischen Fels herabspringenden Liebenden von Fischern mit Netzen aufgefangen. Über das Fischnetz im Liebeszauber vgl. Eisler, Imago III, 1914, 186ff., dazu Bayr. Hefte f. Volkskunde 1915, S. 107f. über den Zauber des gefischten Fischers.) Die allegorische Deutung ist klar: vom Eros verleitet, stürzt sich die Seele in die κύματα γενέθλης (o. S. 118, 7), aus denen sie dann durch das Mysterium des Menschenfischens wieder herausgezogen wird.

3) Scheftelowitz, Arch. f. Rel. Wiss. XIV, 1911, S. 2ff., 321ff. Eisler, Orpheus p. 70. In christlicher Symbolik so nur bei Haymo v. Halberstadt, homil. in IV Dom. XLae; PL CXVI, p. 289 Pitra l. c. 528: *„piscis populus fidelis quia sine aqua vivere non praevalet"*; Remigius von Autun, *in Genes.* I, 27 Pitra, ibid. *„baptizati qui veluti pisces sine aquis baptismatis Christi vivere nequeunt."* Hier ist also das Wasser der Taufe bzw. der Lehre als nährendes, wohltätiges Element, nicht als das finstere Meer des Unglaubens verstanden.

4) Wenn als Köder bei diesem „Fischfang" eine an der Angelschnur ins Wasser gehängte bauchige, aber enghalsige Glasflasche dient, aus der der Wein, allmählich ins Wasser diffundierend, das nährende Element der ὑδατοθρέμμονες ἰχθύες (o. S. 103, Anm. 5f.) mit seinem feurigen πνεῦμα διῆκον durchdringt und in Wein — wenn auch nur einen τεθαλαττώμενος οἶνος — verwandelt (u. S. 105, 179, Anm. 5, 6, o. S. 106, Anm. 7), wenn in der arabischen Teukrosübersetzung des Abu Mas'ar (Boll, Sphaera 511) neben dem κρατήρ (u. S. 180, 2) ein „Becher von Glas" genannt ist, so kann das natürlich nicht primitiv archaisch sein. Das Ursprüngliche ist zu erschließen aus der Mythenüberlieferung Etym. Magn. s. v. Δαμάσκος, Dionysos sei von den Riesen 'Ασκός gefesselt worden, bevor Lykurg ihn ins Meer warf. Man pflegte also bei der fraglichen Feier einst Wein in einem Schlauch (ἀσκός) ins Wasser zu werfen. Bayr. Hefte f. Volksk. 1915, 119. Schade, daß nichts Genaueres über den vermutlich verwandten Ritus mit einem Weinschlauch bekannt ist, nach dem gewisse Montanisten von Galatia ἀσκῖται genannt wurden (Epiph. haer. XLVIII, 14; Filastr. 49, 79; Aug. haer. 76). Die Verwendung einer lang- und enghalsigen Glasflasche — derselben Art und Form wie sie noch heute in Italien für Chiantiweine üblich sind — deutet darauf hin, daß es sich um einen schweren, alkoholreichen Wein handelt; denn auch die Alten wußten sehr gut, daß die stark flüchtigen Bestandteile des Weines in den unporösen Glasgefäßen

Tat in der stoischen, vermutlich aber auch schon in der Mysterientheologie des Dionysoskultes als eine Zähmung ihrer Wildheit ausgelegt wurde: die Tiger im Gefolge des Dionysos, das Pantherfell um die Schultern des Gottes bedeute *„quod vino efferatae mentes mulceantur“*[1]) oder doch wenigstens τῆς συμμέτρου οἰνώσεως τὰ ἀγριώτατα ἤθη ἐξημερούσης.[2])

Da die Stufenleiter der Lebewesen in der pythagoreisierenden Seelenwanderungslehre des platonischen Timaios (o. S. 81, 1, 116, 4) die zahmen Tiere höher stellt als die wilden, insofern die zahmen die Seelen gerechter, die wilden die Seelen ungerechter Menschen enthalten[3]), so ergibt sich klar, daß das oben S. 98ff. belegte Verfahren, Tiere aller Art mit Hilfe von Wein zu berauschen, lebendig zu fangen[4]) und zu zähmen, die betreffenden Lebewesen auf ihrer ὁδὸς ἄνω einen Schritt aufwärts führt. Wie die Musik des Orpheus, so zähmt und bändigt auch der Zaubertrank seines Gottes Dionysos die „wilden“, gesetzlosen und daher in der Reihe der Wiedergeburten tiefer stehenden Lebewesen, angefangen von den ganz zu unterst gedachten, einer den andern im wildesten Kampf aller gegen alle verschlingenden Fischen bis hinauf zu den ebenfalls durch Wein zähmbaren Wildtieren des Landes (u. S. 131) und den schon des Aufstiegs zum Himmel fähigen, daher in dem Stufengang der Wiedergeburten am höchsten stehenden Vögeln und Flügelwesen.

Es paßt vorzüglich zu diesem Gedankengang, daß eine Anzahl griechischer Sprichworte den Fisch ganz im Sinn der oben S. 81, 6, 116, 4, 117, 0-3 wiedergegebenen Stellen als Sinnbild der Unbelehrtheit gebrauchen.[5]) Das legt die Annahme nahe, daß auch in den Mysterien die auf der untersten Stufe des Neophytenunterrichts

---

besser erhalten blieben (v. Lippmann, Z. Gesch. des Alkohols, Chemiker-Zeit. 1917, Nr. 148, S. 384, 28, 29). Vgl. über spätantike Glasflaschen zur Aufbewahrung von Getränken Blümner in Pauly-Wissowa RE VII, 1388, 14f. Über das Verfahren, Weine in Schläuchen zum Altern ins Meer zu versenken, s. u. S. 265, 4, 5, 278.

1) Mythogr. Vatic. III, 12, 3 cf. I, 120.

2) Cornutus, Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων 30, p. 60 Lang.

3) Vgl. die Parallelstelle in der „Republik“ o. S. 81, 1: τὰ μὲν ἄδικα εἰς τὰ ἄγρια θηρία, τὰ δὲ δίκαια εἰς τὰ ἥμερα.

4) ζωγρεῖν in dem oben S. 118, Anm. 8 angeführten Andreashymnus könnte volksetymologische Anspielung auf Dionysos Ζαγρεύς sein, wenn dieser Fischerhymnus einer bacchischen Vorlage nachgebildet ist, was ich übrigens auch bei dem Fischerlied des Clemens Alexandrinus (o. S. 119, 1) vermute.

5) Apostolios Centuria XIII „οὔτ᾽ ἰχθὺς φωνήν, οὔτ᾽ ἀπαίδευτος ἀρετήν“. Plut. de soll. anim. 22 (VI 53 Bern.): „ἰχθῦς δὲ τοὺς ἀμαθεῖς καὶ ἀνοήτους λοιδοροῦντες ἢ σκώπτοντες ὀνομάζομεν.“ Vgl. deutsche Scheltworte wie „du Karpf!“ und „du Stockfisch!“

stehenden, der Belehrung und Einsicht noch entbehrenden, zum schweigenden Zuhören verpflichteten ἀκουστικοί oder ἀκουσματικοί[1]) als „Fische“ bezeichnet wurden.

In der oben S. 108f. angeführten Parodie des mystischen Menschenfischens sagt Lukian[2]) als Parrhesiades zu einem der geangelten Pseudophilosophen: „Laß sehen, nach wem nennst Du Dich? Aber ich bin ja ein Narr, daß ich einen Fisch zum Sprechen nötigen will, sie sind ja ganz stumm.“ Auch hier liegt m. E. eine den Eingeweihten wohl verständliche Anspielung vor, und zwar, wie es scheint, geradezu auf den Grundgedanken des aus Lukian und dem Mosaik von Melos bekannten bacchischen bzw. orphischen Menschenfischens.

Denn eine bei Eusthatios[3]) erhaltene, nun erst in ihrem Wert erkennbare Überlieferung[4]) rechtfertigt das pythagoreische Speiseverbot τῶν ἰχθύων μὴ ἅπτεσθαι, ὅσοι ἱεροί[5]) damit, daß die Fische ein Symbol der ἐχεμυθία[6]), der pythagoreischen Askese des Schweigens, der für etwas göttliches gehaltenen σιωπή seien: σιγηλὸς γὰρ ὁ ἰχθύς.[7])

---

1) Diels FVS.² p. 29, 31ff. cf. 31, 14; 280, 9, 282, 5.

2) Pisc. 51 (II 1, 123 Sommerbrodt; Fritzsche I, 273): „γελοῖός εἰμι ἀναγκάζων ἰχθῦν λαλεῖν, ἄφωνοι γὰρ αὐτοί“. Demonax bei Maxim. Conf. 17 Sp. 824D Migne: „οἱ ἀπαίδευτοι καθάπερ οἱ ἁλιευόμενοι ἰχθύες σιγῶσιν“.

3) Odyss. μ 252.

4) Man darf vermuten, daß sie aus dem verlorenen, dem Leibarzt Alexanders d. Gr. Androkydes zugeschriebenen Werk Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων stammt, das Diels FVS.² p. 281, 24ff. als Fälschung eines alexandrinischen Pythagoreers, vielleicht auf der Grundlage der aristotelischen ἀκούσματα bezeichnet (cf. Zeller, Philos. d. Griech. III 2³, 118) während Freudenthal (Pauly-Wissowa RE. I 2150) die Echtheit für möglich hält. Andere allenfalls in Betracht kommende Quellen bei Zeller a. a. O. I 1, 5. Aufl. 324, 2. 5) Diels FVS. p. 279, 41f.

6) Fünfjährige ἐχεμυθία der pythagoreischen Novizen Taurus bei Gell. I 9; Diog. Laert. VIII 10; Apul. Floril. II 15; Plutarch, de curios. 9; Num. 8; ἐχεμυθία καὶ σιωπή, de exil. 16; Athen. VII 308c; Clem. Alex. Strom. VI 580A; Hippolyt. Ref. I, 2 S. 8, 14; Iamblich., Vita Pyth. 71ft., 94. cf. 21ff.; Philop. zu Aristot., de an. D. 5; Lukian, Vit. Auct. 3; cf. Horaz, carm. IV 3, 19: „mutis piscibus“; Lukian, Traum 1 (II 2 121 Somm.: ἀφωνότερος τῶν ἰχθύων). Sophocl. frg. 691 Nauck² χορὸς δ'ἀναύδων ἰχθύων ἐπεῤῥοθεῖ“. Opp. Hal. I, 134f. S. 43 Lehrs „ἐν ἰχθύσι ἀναύδοις“. Vgl. Dölger, ΙΧΘΥC II S. 313, Münster 1922.

7) Ich weiß nicht, aus welcher antiken Quelle Schiller in „Hero und Leander“ letzten Endes schöpft, wenn er von den Delphinen sagt „aber ihnen schloß auf ewig Hekate den stummen Mund“ (er hat nicht den Musaeus selbst, sondern eine alte Enzyklopädie benutzt). Es wäre zu vermuten, daß die ursprüngliche Quelle einen orphisch-pythagoreischen Hintergrund hat, da Orpheus die Mysterien der Hekate von Aigina gestiftet haben soll (Pausan. 2, 30, 2) und der erste Hymnus des orphischen Gesangbuches der Hekate gilt (Hekate als Patronin der Fischer, Hesiod Theog. 443f. u. Schol. Oppian, Halieut. 3, 28). Die orphischen Hekatemysterien von Aigina sind zugleich mit den dortigen Dionysosmysterien nach Rom verpflanzt worden. Inschriftliche Zeugnisse (CIL VI 1780; 500; 507; G. Wissowa, Relig. d. Röm., S. 316, 10

Anschließend daran wird die Etymologie des schon bei Hesiod (Scut. 212), Empedokles[1]) und Epicharm[2]) vorkommenden Ausdrucks ἔλλοψ = „der stumme", „der Fisch"[3]) erörtert, genau wie schon Plutarch[4]) den Tyndares von Lakedaimon sagen läßt: „ἔλεγε δὲ (sc. Pythagoras) τῆς ἐχεμυθίας τοῦτο γέρας εἶναι τοὺς ἰχθῦς καλεῖν ⟨ἔλλοπας⟩ οἷον ἰλλομένην τὴν ὄπα καὶ καθειργομένην ἔχοντας· καὶ τὸν ὁμώνυμον ἐμοί, (= Empedokles) τῷ Παυσανίᾳ Πυθαγορικῶς παραινεῖν τὰ δόγματα

«στεγάσαι φρενὸς ἔλλοπος εἴσω»."

Für die Pythagoreer muß dieses Schweigegebot der Initianden — zu dem die o. S. 86 besprochene Invektive gegen die „Zunge", deren Zügellosigkeit das „Rad der Geburten" in immer neue Glut versetzt, im Jacobusbrief zu vergleichen wäre — ein ebenso bekannter und bezeichnender Zug gewesen sein, wie das entsprechende Ordensgebot der neuzeitlichen Trappisten; wenigstens heißen sie bei Ovid. (met. 15, 66) u. a. Lateinern geradezu der *coetus silentum*, was auf eine Bezeichnung *θίασος ἐλλόπων in den entsprechenden alexandrinischen Vorlagen zurückweisen dürfte.

Somit bedeutete in den Mysterien die Verwandlung des profanen Menschen in den ἔλλοψ oder ἔλλοπος ἰχθύς[5]) — wohl durch das Anlegen der im öffentlichen Dionysoskult nachgewiesenen Fischmaske (S. 113), verbunden mit dem Hineinspringen und Untertauchen im Wasser[6]) — im öffentlichen Dionysoskult im Meer, in den Mysterien

---

bis 13, München 1902; Eisler, Orpheus p. 297 zu 4, 2). Die auffallende Vorzugsstellung der mystischen, der Gestalt nach ganz ähnlich dem orphischen Chronos geschilderten Hekate in den sog. Logia Chaldaica weist vielleicht auch auf einen Zusammenhang mit diesen orphischen Hekatemysterien hin. Auch der Hekatehymnus in der hesiodeischen Theogonie 404—452 — längst als Einschub erkannt — in dem der angeführte Lobpreis der Hekate als Göttin der Fischer und des Meeres steht, wird dem Kreis der äginetischen Mysterien entstammen. Der o. S. 2, Abb. 1 abgebildete βουκόλος vor dem Standbild der Hekate (Hymn. orph. 15) hält einen Fisch in der Hand. Vgl. auch o. S. 3, o.

1) Vgl. Empedokles fr. 117 Diels FVS[3] p. 208 (in dem Seelenwanderungsbruchstück):

ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.

2) Athen. VII, 5 p. 282 D (II 114 Z. 26 Kaibel).

3) Auch in der buddhistischen Literatur werden die Fische ständig „die stummen" genannt. Mrs. Rhys Davids bei Eisler, Orpheus 35, 2.

4) Quaest. conv. VIII 8, I p. 728 E, IV 336 Bernard. Z. 33, Diels FVS.[2] p. 174, Nr. 3 (Text nach Konjektur von Diels und Wyttenbach; s. FVS[2] p. 683), cf. Athenaeus VII 80, p. 308 c (II 179 Z. 17—20 Kaibel).

5) Empedokl. FVS[2] 208, 3.

6) Vgl. über diesen in der Bretagne lange fortlebenden *saut de poisson* Eisler, Bayr. Hefte f. Volksk. 1915 S. 99.

wahrscheinlich in einer orphischen *piscina*[1]) —, d. h. mit der Ertränkung des ungeweihten Menschen (βέβηλος, ἀγροῖκος[2]), ἀτελής) aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Übernahme der Schweige- und Verschwiegenheitspflicht des Mysten überhaupt (u. S. 154, Z. 19f.). Erst als ein zur ἐχεμυθία Verpflichteter, vom „Wein" der Sprache Beraubter, wird der aus dem Wasser mystisch Neugeborene (νεόφυτος) „geangelt", d. h. in der bildlichen, schon bei Platon (o. S. 108, 1) bezeugten Gleichnissprache von dem mächtigen Fängergott Zagreus-Halieus in das Netz seines Thiasos[3]) eingefangen und in die Geheimlehren seines Dienstes eingeweiht.

12. Bacchische Jenseitshoffnungen in den Gemälden der sog. Pankratiergräber an der Via Latina. Das Lampterienfest und die christliche Taufwasserweihe.

Schon o. S. 99, 6f. konnte auf die Darstellung der zur weinversetzten Tränke eilenden wilden Tiere in dem Hypogäum an der Via Latina[4]) hingewiesen werden. Nun erst wird die Bedeutung dieser keineswegs als bloß „dekorative Landschaft mit Tierstaffage" zu bewertenden Darstellung im Rahmen dieser ganzen, durchaus dem Gedankenkreis der dionysischen Jenseitsvorstellungen[5]) angehörigen Grabgemälde klar: der Grundgedanke der Bilderreihe

---

1) Vgl. o. S. 111, 4 das Kaltwasserbadebecken mit dem Orpheusmosaik auf dem Grunde in der Villa der Laberier (Abb. 50), den römischen *lacus Orphei* und die dem leierspielenden Orpheus lauschenden Fische bei Simonides fr. 40, bzw. auf dem Mosaik von Yverdon (Roscher, ML III 1, 1192 B; u. S. 301, 1). Dazu den Wassertümpel zu Füßen des Orpheus, in den eben ein Schwein und ein Hase hineinsteigen auf dem pompejanischen Wandbild, Presuhn 3, 6 (u. Taf. III, Abb. 14), das Pferd im Wasserrund auf der Pyxis von Bobbio (o. S. 22, 5 u. Taf. II, Abb. 8).

2) Plato, Sympos. 218b; Kern, Orph. Fr. p. 87 Nr. 13; ἀγροῖκος für den Uneingeweihten entspricht genau dem christlichen *paganus*, das eher von hier als vom jüdischen *'am ha'areṣ* (wörtl. „Landvolk" für die Ungebildeten, religiös Ungelehrten) abzuleiten sein wird. Die Grundlage des Ausdrucks findet sich in der Ikariossage, wo rohe Bauern im Rausch den Spender des Göttertrankes erschlagen.

3) Beachte, daß die Dionysosgemeinden sich als σπεῖραι (*spirae*) bezeichnen (Buresch, Lydia 11f. No. 8; Ziebarth, Griech. Vereinswesen S. 50 u. 56, 62; Rev. Étud. Anc. III, 275; CIL VI, 261; Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer, S. 248, 6). *spira* ist aber die Netzmasche (σπείροισι δικτυοκλώστοις Soph. Antig. 346) bzw. die äußere Zugleine zum Zuziehen des Schleppnetzes.

4) Monum. ined. d. Ist. Bd. VI 43—53. Ann. dell. Ist. 60, 355 ff., 61, 190 ff. S. Reinach RPGR 390, 2.

5) Vgl. über orphisch-dionysische Symbolik auf römischen Grabdenkmälern das schöne Buch von Mrs. Arthur Strong, Apotheosis and After Life, London 1915, p. 197—201.

ist der seit Hesiod[1]) und Pindar[2]) zu belegende Glaube, daß die „Heroen“ — zunächst die homerischen Helden, von denen hier Odysseus, Diomed und Philoktet zu erkennen sind[3]), dann die „Sieben gegen Theben“ u. a. — auf der „Insel der Seligen“ in elysischen Gefilden ein Leben ungetrübten Glückes führen, und daß die Seele derjenigen, die der Herrin der Unterwelt die „alte Schuld“ gebüßt haben, in diese Glanzwelt jenseits des Ozeans „auf dem Wege des Zeus“[4])

---

1) ἔργα καὶ ἡμέραι 156ff., 166ff.; Rohde, Psyche⁴ I 103ff.: „Zeus der Kronide gab ihnen ein Leben und einen Wohnsitz abseits von den Menschen an den Enden der Erde . . . mit sorgenfreien Herzen wohnen sie auf den Inseln der Seligen, neben dem tiefflutenden Okeanos, beglückte Heroen, für die die fruchtbare Erde in dreimaliger Blüte im Jahr honigsüße Früchte hervorbringt.“

2) Olymp. II 62—88 nach F. Dornseiffs Übersetzung: (über die Frevler richtet unter der Erde einer) „aber in gleichen Nächten stets und gleichen Tagen die Sonne genießend empfangen schmerzloses Leben die Trefflichen, nicht die Erde plagend mit der Gewalt der Hände noch das Meeresgewässer nach eitlem Erwerb, sondern bei ehrwürdigen Göttern haben die, so freudig Eidestreue geübt, ein tränenloses Leben, die andern aber schleppen eine Qual, deren Anblick nicht zu ertragen; welche es aber vermochten, dreimal beiderseits verweilend, durchaus von Unrecht fern sich zu halten, ziehen den Weg des Zeus zu Kronos' Turm. Dort umhauchen die Insel der Seligen ozeanische Lüfte, Blumen flammen von Gold, die einen auf dem Land an schimmernden Bäumen, das Wasser nährt die andern. Deren Gewinde flechten sie um Arme und kränzende Zweige . . . Peleus und Kadmos werden unter ihnen gezählt und den Achilleus brachte, nachdem sie Zeus' Herz durch Bitten beredet, seine Mutter dahin.“ Der dreistöckige Leuchtturm, dem die mit musizierenden Psychen und geflügelten εἴδωλα (sog. Eroten) beladenen Jenseitskähne auf dem Sarkophag Vaccari (Reinach RRGR III, 229, 1) zustreben, könnte diesen Kronosturm am Strand der Seligeninsel darstellen. — Ganz ähnlich wie Pindar schildert noch der hl. Ambrosius de bono mortis 12, 53 Migne PL XIV, 154 die himmlischen Gefilde der Seligen als einen Ort, wo es keine Wolken, kein Gewitter, keine Stürme, keine Dunkelheit, keine Sommerhitze, keine Winterkälte, keinen Hagel, keinen Regen gibt und wo den Gerechten das Licht Gottes statt dem der Gestirne scheinen wird. Ähnlich der Syrer Aphraat: die Luft ist dort lind und heiter, glänzendes Licht erstrahlt, Bäume wachsen dort, auf denen ständig reife Früchte wachsen (u. S. 199, 3) und von denen das immergrüne Laub nie abfällt. In ihrem mit süßen Düften erfüllten Schatten genießen die Seelen diese Früchte, ohne je ihrer satt zu werden (Patrologia Orient. I, p. 1014). Dazu die Josephusstelle u. S. 126, 5.

3) Taf. LI, D (s. u. Abb. 57, S. 132). Ob das Pendant B dieselben Heroen darstellt, wie Petersen a. a. O. meint, oder eher andere (Achill, Peleus, Kadmos nach Pindar), die der Künstler nicht besonders zu charakterisieren wußte, bleibe dahingestellt. Zu Diomedes vgl. Pindar Nem. 10, 7; Horaz Od. 1, 6, 15; Ibyk. fr. 38 Bergk, wonach ihn Athena zuletzt in einen unsterblichen Gott verwandelt. Mit seinen in menschenähnlich vernünftige Reiher verwandelten Gefährten haust er ewig auf der Diomedesinsel von Apulien, wie Achill auf Leuke (v. Sybel, Roscher ML I 1027).

4) „ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν“. Dornseiff und Bergk, Opusc. II 708 erklären den „Weg des Zeus“ als die Milchstraße, die in der Tat als Seelenpfad gilt (u. S. 358, 3). Vgl. Quintus Smyrnaeus 11, 224ff. über den eigenen Weg der Götter vom Himmel hinunter zum Ἠλύσιον πεδίον. Kern, Orph. Fragm. p. 211 Nr. 168, 15 werden die zwei „goldenen Stierhörner“ des Zeus ἀντολίη τε δύσις τε θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων genannt. Auch das könnte sich auf die Milchstraße beziehen. Rohdes Erörterung der Frage (Psyche II⁴ 213, 2) ist verwirrt durch den Irrtum, die Vorstellungen

hinüber gelangen können.[1]) Hierauf beziehen sich die muschelhornblasenden, leierspielenden Tritonen, die auf Drachen, Seekentauren und Ziegenfischen reitenden Nereiden (Taf. 44)[2]), die dem Abgeschiedenen auf dem Weg dorthin das Geleite geben, wie seinerzeit dem Achilles, als ihn seine Mutter Thetis hinüberbrachte.[3]) Gestalten des bacchischen Thiasos — tanzende Bacchanten mit Trinkhörnern[4]), Mänäden mit Fackeln[5]), Satyrn und Silene[6]), im Reigen gesellt dem Schwarm der Meeresgötter[7]) — versinnlichen das Leben in der μέθη αἰώνιος, im endlosen κῶμος, der dort der Entrückten wartet. Mitten zwischen all diesen Gestalten erblickt man auf fliegendem Greif[8]) die verhüllte Gestalt des Toten, der von dem Flügelwesen des himmelanstrebenden Geistes[9]) emporgetragen und begleitet wird auf dem

---

vom Okeanos am Himmel seien „späte Phantasmen", während es sich in Wirklichkeit um eine sehr alte orientalische Anschauung handelt (Weltenmantel 204, 4; 481; 209, 2, 3). Cf. Hesych. ὠκεανὸς ἀήρ· ὠκεανοῦ πόρον· εἰς ὃν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτώντων ἀποχωροῦσι. Etym. M. 821, 18 ὠκεανός . . . ὁ οὐρανὸς νενόμισται, eine Glosse, die neues Licht empfängt durch die Entdeckung des Wortes *arunaš* (= *varuna* = οὐρανός) für „Meer" im „Kanesischen" der Boghazköj-Texte. Der ὠκεανός ist einfach der äußerste Rand der Welt, wo Meer und Himmel in eins zusammenfließen. Wenn die Seele erst zum Himmel aufsteigt und dann den Okeanos überschreitet (vgl. S. 126, 2, 3 und die u. S. 126, 5 angeführte Josephusstelle), so kann sie das sehr wohl auf dem weltüberbrückenden leuchtenden Pfad der Milchstraße tun, wenn nicht etwa vielmehr die babylonisch *šupuk šamē* „Aufschüttung des Himmels" und „Weg des *Anu*" (des Himmelsgottes) genannte Gestirnbahn der Ekliptik gemeint ist. In dem Mythus des Timarchos bei Plutarch, de genio Socr. 22, p. 591 C sind die Inseln der Seligen geradezu im Himmel als farbig glänzende runde Sternscheiben im Himmelsozean geschildert. Der Gedanke läßt sich von der altpythagoreischen Literatur (Iamblich v. P. 82 „τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; — ἥλιος, σελήνη") bis zu den seligen Inseln des Marcellus Palingenius im 16. Jhdt. (Zodiacus Vitae 1589, VII, S. 180 v. 9 ff.; Gundel, Sterne u. Sternb., S. 19, 2) weiterverfolgen.

1) Auch nach stoischer Lehre (Zeno bei Diog. Laert. 7, 151) werden die Seelen der tüchtigen Menschen zu Heroen. 2) Reinach RRGR III, 233, 1, 2.

3) Vgl. die o. S. 124, 2 angeführte Pindarstelle. Dazu über die große Skopasische Darstellung (Plin. n. h. 36 [c. 5] 26) der Überführung des Achill nach den Inseln der Seligen Heydemann, „Nereiden mit den Waffen des Achill", Abschn. 3; Dreßler bei Roscher ML s. v. Triton Sp. 1167, 1—12.

4) Vgl. dazu die entsprechenden Gestalten von einem Grabdenkmal im Museum von Arlon, Mrs. Strong a. a. O., pls. XXV f. Dazu die o. S. 1, 2 angeführten Philonstellen.

5) Vgl. Strong a. a. O. p. 200 f., pl. XXVI.

6) Vgl. hierzu die bezeichnenderweise aus Makedonien stammende Grabschrift CIL III p. 126 Nr. 686 v. 17—20: „Nunc seu te Bromio signatae mystides ad se *florigerum in prato congregem uti Satyrum sive canistriferae poscunt sibi Naides aeque qui ducibus taedis agmina festa trahas . . .*"

7) Vgl. o. S. 112, 4 über die bacchischen Aufzüge zur See.

8) Aeschyl. Prom. 805 heißen die Greife ὀξύστομοι Ζηνὸς ἀκλαγγεῖς κύνες. Den Sonnenwagen fahrende oder geleitende Greifen Roscher ML I 2, 1170, 10—20.

9) Vgl. zu den Flügelpferden, die sich auch sonst auf Sepulkraldenkmälern finden und deren Sinn durch die Funktion des die Seele himmelwärts tragenden Flügelrosses auf den Konsekrationsmünzen der Faustina (Vaillant, *Num. Aer. Imp.* I p. 198) und dem Pariser Cameo mit der Apotheose des Tiberius (cf. Furtwängler Gemmen S. 69)

Διὸς ὁδός, d. h. dem Himmelspfad des auf dem Blitzvogel reitend dargestellten Zeus[1]) in der Mitte des Gewölbes. Auf den Himmelsozean, in dem die μακάρων νῆσοι liegen, und über den freundliche Seedämonen den Verklärten tragen werden[2]), sobald ihn das Flügelpferd oder der Greif durch die Lüfte zum Himmel gehoben hat[3]), bezieht sich die über der luftigen Scheinarchitektur mit den Bildern der ἥρωες zwischen symmetrisch angeordneten Hippokampen dargestellte Okeanosmaske[4]), die — in der gleichen Bedeutung[5]) — zu-

---

gesichert ist, das Gleichnis von den Flügelrossen der Seele in Platons Phaedrus 246f. Flügelpferde abwechselnd mit Hippokampen auf Grabdenkmälern Montfaucon, antiquités expl. t. 5 p. 52, 15. Dazu das dem Apollonios von Tyana zuteil gewordene Orakel (Philostrat, rit. Ap. VIII, 31, 4): „ἀθάνατος ψυχή . . . ἅτ᾽ ἐκ δεσμῶν θοὸς ἵππος ῥηιδίως προθεροῦσα κεράννυται ἠέρι κούφῳ“. Christliche Parallelen u. S. 380 Anm. 1.

1) Taf. 49 Mitte, Petersen, Ann. d. Inst. 61, 203ff.

2) So richtig schon Buonaroti, vgl. C. L. Visconti, Bull. Munic. di Roma I 1873, 196f. nach Petersen, Ann. d. I. 1860, 396f. Dreßler a. a. O. 1195f.

3) Hierzu vgl. man Taf. X, Abb. 54 das von F. Cumont, *Astrology and Religion* New York 1912, p. 192f., besprochene Grabrelief, Jahreshefte d. österr. arch. Inst. XII Wien 1910, p. 203, das deutlich zeigt, wie der Seelenvogel sich in die Lüfte aufschwingt, zuerst das Reich der Windgötter durcheilt, dann von Tritonen und Delphinen über den Himmelsozean geleitet wird (ähnlich ein Grabrelief des Museums im Piräus: ein Verstorbener legt die Hand auf den Kopf des im Typus einer Sirene dargestellten Seelenvogels, darunter Tritonen mit Muscheltrompete und Rudern; Taf. X, Abb. 55 nach Roscher ML V, 1175, 13). Die zuoberst angebrachten Löwen deutet Cumont mit Recht nach Tertull. Marc. I 13; Mythogr. Vat. II 19; Ael. n. a. 12, 7, als Symbole bzw. dämonische Wesen der obersten Feuerzone (Apul. Met. XI 23 sagt der Myste *„per omnia elementa meavi“*; das Motiv ist benutzt in Friedrichs des Großen Lieblingsbuch, dem Roman „Sethos“ des Abbé Terrasson, und danach in dem Mozart-Schikanederschen Libretto zur „Zauberflöte“).

4) A. a. O. Taf. 50, 51. Vgl. Abb. 752 bei Springer-Michaelis, Hdb. d. Kunstgesch. I Altertum S. 427. Okeanosmaske, gehalten und umgeben von Nereiden tragenden Tritonen auf dem Sarkophagrelief des Palazzo Aldobrandini, Reinach RRGR III, 157, 1, Bull. munic. comm. arch. di Roma I 1873, 192ff. tav. 4; Beschr. Roms 3, 3, 245 Nr. 10; Matz-Duhn 2 nr. 3205, 3207. Stukkorelief Overbeck-Mau, Pompeji 204f.; Mosaik von St. Rustice, Bull. d. Ist. 1834, 157ff. Tritonenzüge als Sarkophagschmuck sind überaus häufig (Dreßler a. a. O. 1198, 25).

5) Josephus, Bell. Iud. II 8, 11 bezeugt ausdrücklich dieselbe Jenseitshoffnung für die Essener: „ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, τότε χαίρειν καὶ μετεώρους (τὰς ψυχὰς) φέρεσθαι· (hierzu vgl. die Flügelgreife und Pegasusbilder in der jüd. Katakombe Randanini und in dem christlichen Hypogäum v. S. Gennaro, Neapel, Kaufmann, Hdb. S. 253 fig. 88; die Flügelgreife und Hippokampen an den Ecken altchristlicher Sarkophage, ibid. 281) καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς, ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων, ἀποφαίνονται τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀποκεῖσθαι, καὶ χῶρον οὔτε ὄμβροις οὔτε νιφετοῖς οὔτε καύμασι βαρυνόμενον, ἀλλ᾽ ὃν ἐξ ὠκεανοῦ πραῢς ἀεὶ ζέφυρος ἐπιπνέων ἀναψύχει.“ Das jenseits des Ozeans gelegene Paradies findet sich noch in der Kosmographie des Cosmas Indikopleustes (Cod. Vat. Stornaiuolo Taf. VII, fol. 40v.). Eben diese Vorstellung bekämpft Jesus in dem von mir (The Quest, Jan. 1924, p. 264) neu ergänzten Oxyrhynchos-Logion (vgl. Deißmann, Licht vom Osten[4] Tübingen, 1923 S. 364):

λέγει Ι[ησοῦς· ποῦ εἰσι]
οἱ ἕλκοντες ἡμᾶς [εἰς τὴν βασιλείαν, εἰ]

sammen mit den Hippokampen, Delphinen und Nereiden auch noch in der christlichen Katakombenmalerei nachweisbar ist.[1])

Nicht „fern von den Unsterblichen" — wie die alte Interpolation v. 169 im Hesiod das „fern von den Menschen" verstärken zu müssen glaubte —, sondern „bei ehrwürdigen Göttern"[2]), wie Tantalos vor dem Fall[3]), leben die entrückten Heroen im Elysium; ihrer eben erwähnten Gruppe gegenüber sieht man[4]) den jugendlichen Bacchus, einen flötenden Satyr und einen Silen, dazu Artemis und Athene, zwischen ihnen den unter die Götter aufgenommenen menschlichen Kämpfer und Dulder Herakles, wie er in seliger Muße sich mit Leierspiel die Zeit vertreibt[5]); einen bärtigen Dionysos, einen Apollon und einen Hermes mit dem jugendlichen Bacchus auf dem Arm.[6])

Sehr merkwürdig und offenbar wie die mystischen Darstellungen in dem neuentdeckten Mysterienheiligtum vor Porta Maggiore einer ethisch-mystischen ὑπόνοια wegen ausgewählt sind drei Darstellungen aus der Heroenlegende[7]): zunächst das auch im Nasoniergrab wiederkehrende Parisurteil, dessen mystische Deutung im allgemeinen gesichert ist, wenn auch im vorliegenden Zusammenhang mehrere Möglichkeiten offenbleiben: nach der einen ist Paris die wahrnehmende Seele, der Apfel die Welt, um die ein Streit (ἔριc) der alldurchwaltenden Kräfte stattfindet: blind für Weisheit (Athene) und Tugend (Hera), zieht die Seele die sinnliche Schönheit (Aphrodite) vor und überantwortet ihr die Welt.[8]) Wenn das Parisurteil hier diese Bedeutung hätte, so müßte es als Symbol für die „alte Schuld" — das παλαιὸν πένθος[9]) — stehen, das der Mensch im Lauf der Geburten zu büßen hat. Da aber sonst keinerlei Hinweis auf Sühne oder Buße, sondern nur tröstliche Hoffnungen auf ewige Seligkeit aus den Bil-

---

ἡ βαcιλεία ἐν οὐρ[ανῷ ἐcτι; ἢ ἕλξονται ἡμᾶc]
τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρ[ανοῦ . . .
— — — — — — — — — ἢ]
οἱ ἰχθύεc τῆc θαλά[ccηc εἰcὶ οἱ ἕλκον]
τεc ὑμᾶc καὶ ἡ βαc[ιλεία πέραν τῆc θαλάccηc]
ἐντὸc ὑμῶν ἐcτι . . . usw.

1) Kaufmann, Hdb. 274, 2 über das *cubiculo di Oceano*.

2) Vgl. Pindar oben S. 124, 2. In einer Trostrede schreibt Menander, de encom. 414, 16ff. vor zu sagen: „μετὰ θεῶν διαιτᾶται νῦν".

3) Pind. Ol. I, 55f. 4) Taf. LII, 4 u. 2.

5) Taf. LI, A. C. Reinach RRGR III, 225, 2.

6) Ebenso schon auf schwarzfig. Vasen Herakles in Gesellschaft von Athena, Hermes und Dionysos Leier spielend, Beispiele Roscher, ML I, 2, 2, 189, 66ff.

7) Reinach RRGR III, 225, 1, 3, 4.

8) Sallust., de diis et mundo, c. 4 (Mullach, Fragm. philos. Graec. III, 32). Aphrodite als ἡδονή, Athene als φρόνηcιc und ἀρετή gedeutet, Athen. XV, 687 C.

9) Pindar fr. 133 (bei Platon, Menon 81 B).

dern herausgelesen werden können, so ziehe ich bei weitem vor, die neuplatonisch überlieferte, wahrscheinlich aber viel ältere Deutung des Proklos[1]) zugrunde zu legen, die sich nur auf die Anerbietungen der drei Göttinnen bezieht, die der Seele dreierlei βίοι anbieten: τὸν βασιλικόν, τὸν ἐρωτικόν, τὸν ἀνδρεῖον ἢ πολεμικόν.[2])

Somit würde das Bild bedeuten, daß im Elysium — wie dem Paris auf dem Ida — dem Verklärten die Wahl gestellt werden wird zwischen den Freuden des Liebeslebens[3]), männlicher Spiele und Übungen[4]) bzw. Kriegstaten[5]), oder königlicher Würde und Weisheit. Möglicherweise könnte auch — wie in der Vision des Er bei Platon — die Wahl des künftigen βίος durch die Seele des Abgeschiedenen gemeint sein, der zwischen einem Leben der Sinnenlust und dem schwereren, aber erhabenen Los eines Weisen oder Königs[6]) wählen darf.

Die zweite sicher mystisch bedeutsame Darstellung ist die des greisen Priamos, der dem Achill Lösung bietet für den Leichnam des Hektor. Wer diesen Bilderzyklus zusammengestellt hat, sah sicher in der großmütigen Freigabe des Leichnams durch den Helden — eher als in all seinen Kriegstaten — das Verdienst, durch das er nachmals die Herrin der Unterwelt ihrerseits bewegen konnte, „Lösegeld anzunehmen für alte Schuld“ seiner Seele und sie freizugeben zur endgültigen Fahrt nach der heiligen Insel.[7])

---

1) In Platonis rem publ. ed. Kroll vol. II, p. 263, 21.

2) Dazu Chrysipp ἐν Ἠθικῶν Schol. Eurip. Androm. 276; Aristot., Eth. Nicom. I, 3; Eudem I, 4, 8, 3; Ludw. Weniger, Sokrates, Zeitschr. f. Gymn., VII, 1919, S. 15.

3) Als Geliebte hat der verklärte Achilles Helena, die schönste der Frauen (Ptolem. Heph. N. H. 4; Pausan. 3, 19, 11; Philostr. Her. 746).

4) Bei Pindar fr. 129 vergnügen sich die Seligen bloß friedlich mit Pferden, Leibesübungen, Leier- und Brettspiel. Ein Leben reiner Betrachtung auf den Inseln der Seligen ist vorausgesetzt bei Aristoteles fr. 58 Rose.

5) Die Heroen speisen selbst bewaffnet (Paroemiogr. I, 24, 64). Der verklärte Herakles zieht mit den Thebanern in den Krieg (Xenoph. Hell. 6, 41, 7), der entrückte Achill beteiligt sich gelegentlich an kriegerischen Unternehmungen, z. B. an der Schlacht am Sagrafluß zwischen Krotoniaten und Lokrern (560 v. Chr.). Schol. Plat. Phaed. p. 60; Hermiae Schol. ibid. c. 19, p. 99. Isocr. Hel. encom. c. 28, p. 218f. Mit Athene zusammen wehrt er Alarich von den Mauern Athens ab (Syriani Hymn. ap. Zos. 5, c. 6, 2, p. 407f.). Im übrigen vergnügt er sich auf einem eigenen δρόμος mit dem Laufsport (Stellen bei Roscher, ML I, 1, 60, 1—5). Über die Dioskuren in der Schlacht am See Regillus s. Cic., n. d. II, 6, III, 11; Dion. Hal. VI, 13; Plut. Aem. Paull. 25; in der Schlacht bei Pydna Cic., d. d. n. III, 11; Val. Max. I, 8, 1; bei Verona gegen die Cimbern Plut. Mar. 26. Über Theseus als Mitkämpfer bei Marathon Plut. Thes. 35; über den Heros Echetlos in der gleichen Schlacht Paus. 1, 13, 3; 32, 5. Verteidigung von Delphi gegen die Perser durch zwei delphische Heroen Herod. 3, 38, 39; Aias, Telamon, Aiakos und die Aiakiden in der Schlacht bei Salamis 8, 64 usw. Xenoph. Cyneg. 1, 17. Rhode Psyche⁴ I, 195f.

6) Vgl. u. S. 309f.

7) Die Insel Leuke — „*insula Achillea eadem Leucē et Macarōn dicta*“, Plin. n. h. 4, 93, ein antikes Orplid, „vom Meer dampfet sein besonnter Strand . .“, die φαέννα νᾶσος

Das dritte, vielleicht noch merkwürdigere zeigt den als Hirten mit dem *pedum* gezeichneten Admetos vor dem mit seiner Tochter Alkestis thronenden Pelias den mit einem Löwen und einem Eber angeschirrten Wagen vorführend.[1])

Hier muß wohl der in das Wagenjoch gespannte Löwe und der Eber, sein ungleicher Gefährte[2]) im Ge-

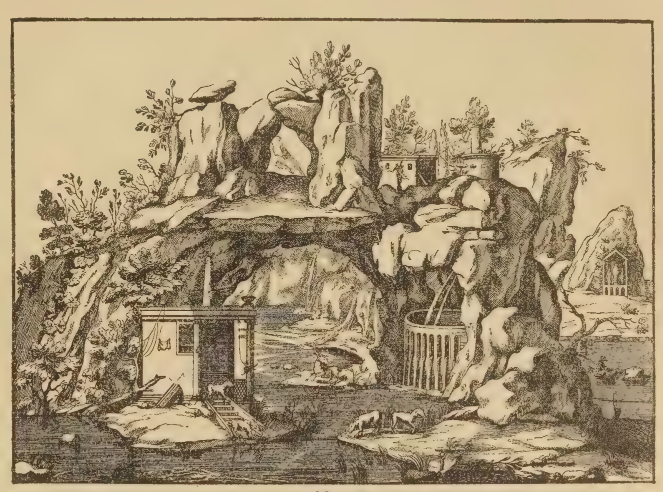


Abb. 56.

des Pindar, Nem. 4, 49 — auf die die Aethiopis (Rohde, Psyche[4] I, 86, 1) den entrückten Achill versetzt, zusammen mit Helena, Iphigenia, den beiden Aiax, Patroklos und Antilochos; ein unbewohntes Eiland κατὰ τοῦ Ἴϲτρου τὰϲ ἐκβολάϲ (Paus. 3, 9, 11) mit einem Tempel des Achilleus, nur von verwilderten, von Schiffern dort als Opfer ausgesetzten Ziegen belebt (Arrian, Peripl. Pont. Euxin. p. 21), ist wohl auf dem durch die ausschließliche Ziegenstaffage und das einsame Tempelchen merkwürdigen Insellandschaftsbild aus einem Grab unter dem Garten des Palazzo Pallestrina gemeint. Das Heroon mit den drei Bildsäulen stellt wohl die von Philostr. her. 745 erwähnten Statuen des Achilles und der Helena sowie ihres Sohnes Euphorion vor. O. Abb. 56 nach Bellori-Bartoli, Le pitture antiche delle Grotte di Roma, tav. XIII zu p. 17, Rom 1706; S. Reinach RPGR 390, 3.

1) Nach Apollod. 1, 9, 14 hatte Pelias seine Tochter Alkestis demjenigen unter den vielen Freiern versprochen, der einen Eber und einen Löwen (nach Hygin 50, 51 wilde Tiere überhaupt) an seinen Wagen spannen würde (o. S. 33, Z. 5 u. 25, 0). Admetos vollbringt das Kraftstück mit Hilfe Apollons. Die gleiche Komposition wie im Nasoniergrab auf dem Mosaik von Nîmes, Mosaiques de Gaule 329; S. Reinach RPGR 178, 2. Vgl. Kadmos und Harmonia auf dem von Löwe und Eber gezogenen Hochzeitswagen, Vasenbild aus Rhegion, Wiener Vorlegebl. C, VII, 3, Roscher, ML II, 842, Abb. 4. Möglich wäre Zusammenhang mit einer Sternsage, da man sich oft den großen Wagen am Himmel von einem ungleichen Gespann — Wolf und Ochse — gezogen dachte (Gundel, Sterne u. Sternbilder S. 56). Die Aufgabe wäre also gewesen, auf Erden ein Gegenstück zu dem nur im Himmel bei den Göttern möglichen zu schaffen.

2) Der Löwe mit dem Eber zusammen an den Wagen gespannt, dem ein geflügelter, einen Zweig tragender Dämon voranläuft, findet sich auch auf einem gravierten Goldring — etruskischen Ursprungs —, dem Stil nach auf ein ionisches Urbild des 6. Jahrhdts. v. Chr. zurückgehend (Furtwängler, Ant. Gemmen I, Taf. 7, No. 3). Die Gegenstücke — ebenda No. 1, 2, 4, 5 — wo das Gespann aus Rossen, Flügelrossen, oder einem Pferd und einer Sphinx (u. S. 160, 5, 6) besteht, wobei eine lotostragende Sirene bzw. ein Schwan voranfliegt (ebenso Louvre No. 406), beweisen

spann des Seelenwagens[1]), die dem ἡγεμονικόν bzw. dem Logos untergeordnete „Herrschsucht“ und „Gewalttätigkeit“ bzw. τρυφή bedeuten (o. S. 72f., 77, 6, 81). Nur wer dieses Heldenstück vollbringt, verdient, wie Admetos, durch die Gnade der von Apollon mit Wein berauschten und milde gestimmten Moiren[2]) dem allgemeinen Todeslos der

---

die von Weicker, Der Seelenvogel in der Literatur u. Kunst, Leipzig 1902, S. 43 cf. 3 richtig erkannte Beziehung auf das Gleichnis vom Seelenwagen (s. folg. Anm.). A. Delatte, Etudes sur la litt. pythagoricienne, Paris 1915, p. 72ff. verweist dazu auf das Bild von der γνώμη ἡνίοχος in den pythagoreischen χρυσᾶ ἔπη (fr. 133 Nauck), auf den Ausdruck „χαλινῶσαι τὴν ψυχήν .. ὄφρα μὴ ἐγκύρσῃ χθονὶ δυσμόρῳ, ἀλλὰ σαωθῇ“ (Orac. chald. p. 52 Kroll; Lyd. de mens. I, 11), auf das „Linos“bruchstück Stob. floril. V, 22: νηδὺν μὲν πρώτιστ' αἰσχρῶν δώτειραν ἁπάντων ἣν ἐπιθυμία ἡνιοχεῖ μάργοισι χαλινοῖς, zu dem Plato Tim. 41 D und 44E σῶμα . . ὄχημα ψυχῆς gehört. Die Vernunft als Wagenlenker des ἄλογον μέρος der Seele in der pythagoreischen κατάβασις εἰς Ἅιδου durch die Trophonioshöhle Plutarch, de genio Socr. 19f.; Simplic., in Aristot. de caelo II, 9, p. 469, 7: „εἰ δέ τις καὶ τοῦτο τὸ σῶμα τὸ ἐπίκηρον ἐξηρτημένος τὸ αὐτοειδὲς αὐτοῦ καὶ οὐράνιον ὄχημα καὶ τὰς ἐν αὐτῇ αἰσθήσεις κεκαθαρμένας σχοίη δι' εὐμοιρίαν ἢ δι' εὐζωίαν ἢ πρὸς τούτοις διὰ ἱερατικὴν τελεσιουργίαν, οὗτος ἂν ἴδοι τὰ τοῖς ἄλλοις ἀόρατα καὶ ἀκούσοι τῶν τοῖς ἄλλοις μὴ ἀκουομένων ὥσπερ ὁ Πυθαγόρας ἱστόρηται“. Zu der seelengeleitenden Sirene s. Euripides fr. 911 N; Weicker, S. 7, Abb. 3 und unten S. 380, 1, Abb. 137.

1) Das platonische Gleichnis vom geflügelten Zweigespann der Seele (Phaidros 246) — vgl. ἡνίοχον γνώμην im pythagoreischen Carmen aureum v. 69 — ist jüdisch (der Geist des Menschen ein zu Gott aufsteigender Flügelwagen, eine *merkaba* d. h. ein mit den apokalyptischen Tieren der Ezechielvision bespannter Thronwagen) in Abn Esras Comm. zu Deut. 32, 1 und Exod. 19, 201 bezeugt, Weltenmantel 557, 7. Eine christliche Anführung der Stelle bei Clem. Alex. Strom. V, 572. Über das ὄχημα der Seele (Plato, Phaedr. 247 B cf. Phaedo p. 113 D; Tim. p. 41 DE) bei den Neuplatonikern s. Cumont, After Life p. 169. Merkwürdigerweise bezeichnen Sophokles fr. 489 N² und Euripides Tro. 924; Androm. 277 auch die drei vor Paris erscheinenden Göttinnen als ein Dreigespann (τριολύμπιον ἅρμα; τρισσὸν ζεῦγος, τρισσῶν θεῶν — hierzu die Kopenhagener Pyxis Roscher, ML III, 2, 1618, Abb. 7, wo Hera mit drei Pferden, Athene mit zwei Drachen, Aphrodite mit zwei Eroten im Geschirr zu Paris gefahren kommen — τρίπωλον ἅρμα δαιμόνων καλλιζυγές). Da Sophokles fr. 334 in seinem Satyrspiel ΚΡΙΣΙΣ die Aphrodite als den δαίμων ἡδονῆς, die Athena als νοῦς καὶ φρόνησις deutet (die Hera dann wohl auf Herrschersinn und Machtwillen), so ergibt sich auch hier das Gleichnis von einem Gespann verschiedener an einem Wagen ziehender Seelenkräfte, die der wählende Lenker zu meistern und zu zügeln hat. Es hat eine alte Homerallegorese oder einen sophistischen λόγος ἐπιδεικτικός über das Parisurteil gegeben, der ein Gegenstück einerseits zu dem wohl an die Phaetonsage anknüpfenden platonischen Vergleich der Seele mit einem Rennwagen, andererseits zu der Prodikeischen Allegorie des Herakles am Scheidewege darstellte (vgl. Weniger, Sokrates 7 [1919] 1ff.).

2) Aeschyl. Eumen. 172, 723, 728.

„Χο. Τοιαῦτ' ἔδρασας καὶ Φέρητος ἐν δόμοις.
Μοίρας ἔπεισας ἀφθίτους θεῖναι βροτούς“
σύ τοι παλαιὰς διανομὰς καταφθίσας
οἴνῳ παρηπάφησας ἀρχαίας θεάς.

Daß Apollon und nicht Dionysos dieses Weinwunder wirkt, durch das sogar das eherne Geschick mit Hilfe des herzerweichenden Trankes gemildert wird, gehört offensichtlich zu den unten S. 346, 8, oben S. 93, 6 zusammengestellten Wesenszügen, die in Delphi von Dionysos auf Apollon übertragen worden sein müssen.

Sterblichen zu entgehen. Nur eine derartige moralisierende Auslegung kann den Künstler oder Besteller veranlaßt haben, an Stelle der als Symbol der Errettung aus dem Hades an sich weit geeigneteren Szene der von Herakles zurückgeführten Alkestis das Tierbändigerheldenstück des Admetos abzubilden.

In diesem eigenartigen Bilderzyklus, auf den neues Licht durch die bisher leider der freien Erörterung noch nicht zugänglichen Darstellungen des Hypogäums vor Porta Maggiore[1]) gefallen ist, und der ganz deutlich die eschatologischen Vorstellungen der orphischen Mysterien voraussetzt, finden sich nun eine Reihe weiterer Symbole, die sich heute besser verstehen lassen als 1861, wo Petersen[2]) richtig einen *significato recondito* vermutete, aber den Versuch einer Deutung nicht weit genug vorwärts brachte: zunächst[3]) stehen zwischen den Bogen, unter denen die verklärten Heroen zu sehen sind, große Glasgefäße (κρατῆρες) mit Trauben und Früchten gefüllt, die man auf die paradiesische Nahrung der Verklärten im Land der ewigen Tag- und Nachtgleiche, im Land ewiger Frühlingsblütenpracht und herbstlicher Fruchtfülle beziehen kann; über den Laubenbogen aber sind in der Mitte je ein wappenartig um den Weinkrug gruppiertes Pantherpaar[4]), an den Seiten aber weidende Herden zahmer Tiere — *capretti*, *buoi*, *maiali ed arieti*[5]) erkennt Petersen — dargestellt. Die Beziehung der Panther am Weinkrug auf das oben erörterte Mysterium der ἡμέρωσις ἠθῶν durch die συμμέτριος οἴνησις und die Deutung des Ganzen auf die Stufenleiter der Inkarnationen und den Aufstieg vom wilden zum zahmen Tier, zum duldenden und irrenden, viel geprüften und herumgeworfenen menschlichen Kämpfer und schließlich zum seligen Heroen, kann meiner Meinung nach nicht wohl übersehen werden.

---

1) Ich benütze die Gelegenkeit, Prof. Lietzmann herzlichst für die gewährte Einsicht in die ihm geliehenen Originalaufnahmen der Entdecker zu danken.

2) A. a. O. c. 222.

3) Mon. d. Ist. VI, 51D. Springer-Michaelis, Kunstgesch. I, S. 427, Abb. 752. Roscher ML III, 1, Sp. 667, Abb. 7.

4) Vier Florentiner Reliefs mit der gleichen Darstellung, Reinach RRGR III, 213, 1—4.

5) Da in Pindars Fragm. 129 die Seligen auf weithin scheinendem Feuer θυσίαι aller Art den Göttern darbringen, könnte man zunächst an Schlachtvieh für homerische Opferschmäuse denken. Aber bei Pindar ist nach der Eigenart seiner in dieser Hinsicht aus Empedocl. fr. 128 erschließbaren Quellen keinenfalls an blutige Opfer zu denken, sondern nur an die mit dem ὀρφικὸς βίος vereinbaren ἁγνὰ θύματα (Plato, legg. 782 c), an Götterehrungen γραπτοῖς ζῴοισι (vgl. Eisler, Arch. f. Rel. Wiss. XIII, 6, 25 „Bildopfer bei Empedokles“), μύροισί τε δαιδαλεόδμοις σμύρνης τ' ἀκρήτου θυσίαις λιβάνου τε θυώδους, ξουθῶν τε σπονδὰς μελιτῶν ... ταύρων δ' ἀρρήτοισι (sic Fabricius Porphyr: ἀκρίτοισι; Euseb. ἀκράτοισι; Scaliger ἀκρήτοισι sinnlos) φόνοις οὐ δεύετο βωμός.“

Wie Achill unter den Wildziegen auf der pontischen Insel Leuke (o. S. 129,0, Abb. 56), wie Diomedes auf seinem apulischen Eiland[1]) unter den eine menschenähnliche Gesellschaft bildenden klugen Kranichen, dem klassischen Vorbild der von dem gelehrten Dichterphilosophen Anatole France so anmutig geschilderten *„île des Pinguins“*, so hausen auch hier die Seligen, schon zu Heroen Erhobenen als ποιμένες λαῶν unter den zahmen Tieren[2]), d. h. unter den auf der Stufenleiter der Läuterung schon weit vorgeschrittenen Seelen in dem glücklichen Reich um die Burg des Kronos. Sie sind augenscheinlich gemeint, wenn Platon (o. S. 31, 5, 56, 6) von kundigen Viehpflegern (τρόφιμοι) in dem Wunschstaat des Kronos spricht, die die Herde verschiedenartigster „Tiere“, d. h. eine staatlose Gesellschaft fried-

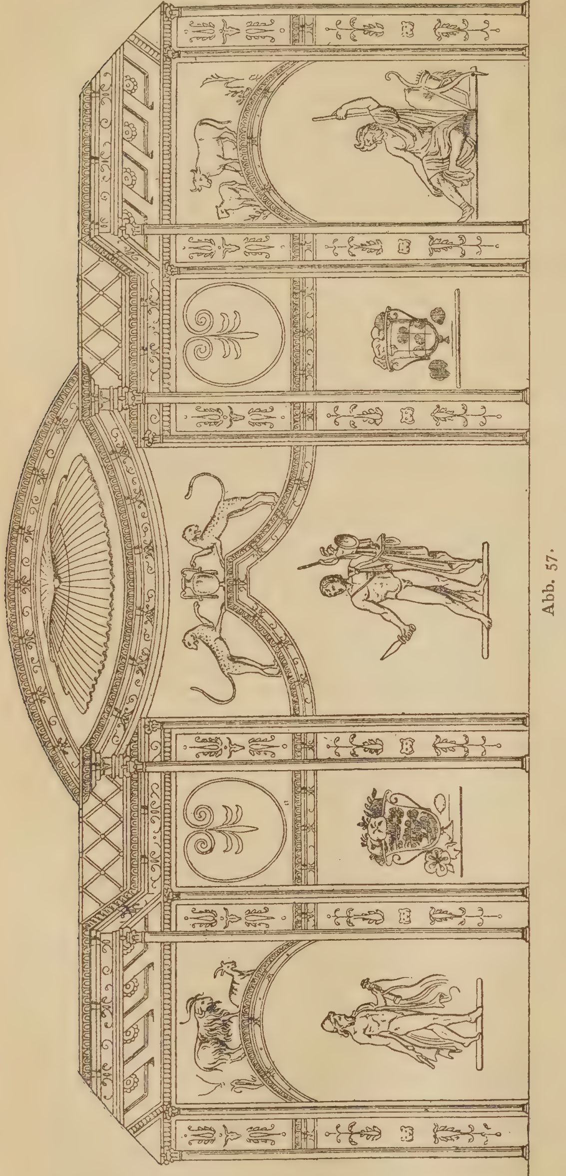


Abb. 57.

1) Ibykos, Schol. Pind. N. 10, 12; Strabo, 6, 283, 284; Rohde, Psyche[4] II, 370; Roscher ML I, 1027, 1—10.

2) Die Seligkeit der zahmen Weidetiere ist ein beliebter Gegenstand der kynischen Diatribe: die Natur sei die Mutter der Tiere, die Stiefmutter des Menschen (Gnom. Vatic. 125). Die Tiere sind glücklich, weil sie κατὰ φύσιν, nicht κατὰ νόμον leben (Diodor. IX, 26). Der Kulturmensch lebt viel unglücklicher als die Tiere (Gerhard, Phoinix v. Koloph., S. 49 ff.), die stets gesund sind (ibid. S. 51) und frei ihren sinnlichen Trieben folgen können (ebenda S. 52).

fertiger Menschen aller Zungen hüten[1]). Der leierspielende oder syrinxblasende Viehhirte Paris, der am Bach seine Schafe und Rinder weidet[2]), und dem Hera die βασιλεία πάντων anbietet[3]), stellt den königlichen Oberhirten jener glücklichen Völkerherde dar.

Aber nicht nur die besonders unverkennbar bedeutsamen mythologischen Kompositionen, sondern auch die anscheinend rein spielerischen und schmückenden Bestandteile dieser Grabmalereien gewinnen Sinn und Zusammenhang, wenn sie unter dem Gesichtswinkel des dionysischen bzw. orphisch-pythagoreischen Vorstellungskreises betrachtet werden: so schlingt sich auf dem Gewölbe des ersten der beiden Gräber[4]) rund um die oben besprochenen Gestalten des bacchischen Meeresgeleites zu den seligen Inseln, um die geflügelten Genien, die den Siegern im guten und schweren Kampf der Lebensläufe[5]) die Kränze entgegenbringen, mit denen geschmückt sie von nun an im Elysium wandeln werden,[6]) um die himmelan strebenden, fliegenden und singenden Schwäne, Greifen und Flügelpferde, die die befreit aufwärts steigende Seele durch das Luftreich auf dem Adlerpfade des in der Mitte sichtbaren Zeus geleiten, eine vielverzweigte Weinrebe, von deren Reben sich zahm und friedlich die sonst so blutdürstigen Tiger nähren — ein Gegenstück zu der in der Villa der Laberier abgebildeten, von Pythagoras des „Räuberlebens" entwöhnten und zum friedlichen Genuß der Baumfrüchte erzogenen daunischen Bärin (o. S. 26, 4, Abb. 15), zu dem traubenäsenden Wild auf dem Mysterienmosaik von Melos (o. S. 104, 1), in dem Orpheion von Hadrumetum (u. S. 301), in den Jagdbildern des Nasoniergrabes (o. S. 101, 7, 8) und zu den oben S. 34, 2 angeführten christlichen Beispielen.

Dazu kommen noch im zweiten Grab an der Via Latina — zu der bereits o. S. 96, 6 besprochenen Lunette mit dem Landschaftsbild des Tränkplatzes der wilden Tiere — acht andere kleine Landschaften[7]), die Petersen als Genrebilder anspricht — *la vita umana in otto pae-*

1) Vgl. u. S. 177 f. über gleichartige Darstellungen in einem anderen römischen Grab.

2) Kolluthos, ἁρπαγὴ Ἑλένης nach Kallimachos; Türk bei Roscher ML III, 1; 1590, 58 ff. Sarkophag der Villa Medici (Roscher a. a. O. 1626, Abb. 10a).

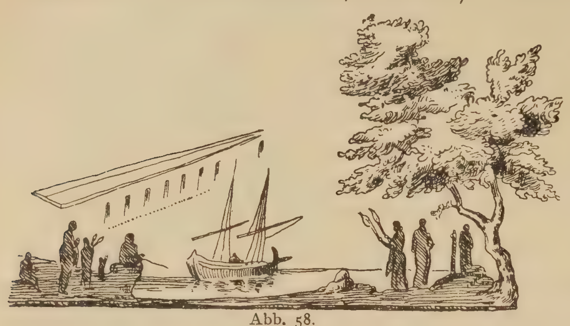
3) Hygin. fab. 91 *„in omnibus terris eum regnaturum"*.

4) Der sog. *tomba de' Valerii.*

5) 4. Esra 7, 127 Kautzsch, Pseudepigr. II, 377; „das ist der Sinn des Kampfes (ἀγῶνος) den jeder kämpfen muß, der auf Erden als Mensch geboren ist, daß er — besiegt — zu leiden hat, wovon Du gesprochen; siegt er aber, so empfängt er, was ich Dir verkündet." Die Vorstellung ist orphisch, vgl. die Gladiatorendarstellungen als Umrahmung des Orpheusbildes auf dem Mosaik von Rottweil (o. S. 13, 1, 94, 1) und von Kos (Reinach RPGR 203, 2). Dazu u. S. 208, 3—6 die christlichen Gegenstücke, o. S. 5, Z. 6 die den Sieger krönende Nike in der jüdischen Katakombe.

6) Pindar o. S. 124,2. 7) S. Reinach RPGR 389, 1—8.

saggi — die aber sämtlich bacchische Motive enthalten: Opferszenen an ländlichen Heiligtümern, Hirten (o. S. 57) und Viehtreiber, weidende Ziegen und Rinder, Angler (o. S. 103, 8 ff.), anlaufende Schiffe — θάλατταν ἐκ Διονυcίων πλώιμον εἶναι[1]) — und vor allem (D. 1; Abb. 58) Frauen, die mit Fakkeln ans Meeresufer hinuntergehen, um die von der Hispala Fecenna[2]) 186 v. Chr. dem römischen Prätor verratene Feier der Wasserweihe[3]) bzw. der Vermählung des heiligen Feuers des Dionysos[4]) mit dem Wasser durch Eintauchen und Wiederherausziehen wundersam im Wasser[5]) aufflammender, unverlöschbarer Fackeln[6]) zu begehen.


Abb. 58.

---

1) Theophr. charact. 3, 1. Vgl. Aristot., de gen. an. I, 18: „ἐκ Παναθηναίων ὁ πλοῦc."

2) Liv. XXXIX, 13, 12 nach den Akten des Bacchanalienprozesses.

3) Die Fackel (δαλόν, δάλιον) in das Waschwasser (χέρνιψ) bzw. Weihwasser (Stellen im Stephanus s. v.) eintauchen (um es zu heiligen), ist ein durch Aristoph. Pac. 956; Eurip. Herakl. 928; Athen. IX, p. 409b; Hesych. s. v. δάλιον bezeugter altgriechischer Ritus. Vermutlich galt ursprünglich nur durch Blitzschlag geheiligtes Wasser als magisch sühnend und reinigend, und die Zeremonie sollte das Hineinfahren des himmlischen Feuers in das irdische Wasser darstellen.

4) Dionysos erscheint in Gestalt eines mächtigen Feuers in seinem Heiligtum im bisaltischen Krastonia, Aristoteles, mir. ausc. p. 842 A. D. πυρίβρομος Nonn. Dion. 14, 229; πυρίπαιc Opp. Kyneg. 4, 287; πυρίπνουc Orph. hymn. 52, 3; πυριcθενήc Nonn. Dion. 24, 6; πυρίcπορος Opp. Kyn. 4, 307; Orph. hymn. 45, 1; πυροcπόρος ibid. 52, 2; πυριτρεφήc Nonn. Dion. 24, 13; πυριφεγγήc Orph. hymn. 52, 9; πυρόειc Nonn. 21, 220. 247.

5) Nach der Naturlehre der Alten besteht der Wein aus Feuer und Wasser. Nach Empedokles (Diels FVS ² 164, 15—20) sind alle Früchte περιττώματα τοῦ ἐν φυταῖc πυρὸc καὶ ὕδατοc, also der Saft der an dieser Stelle weiter unten Z. 21 ausdrücklich erwähnten Reben aus Wasser und Feuer bestehend, wobei bei dem „Feuer" an die wärmende Wirkung eines „feurigen" Weines gedacht ist (Corn. c. 30, S. 174, Osann; ὄντωc γὰρ ὁ οἶνόc τε πυρὶ ἴcον μένοc ἔχει κατὰ τοὺc ποιητάc). Die Erscheinung, daß das Opferfeuer beim Hineingießen einer cπονδή starken Weines aufleuchtet, war Aristoteles wohlbekannt (vgl. Diels, Entdeckung des Alkohols, Abh. Berl. Akad. d. Wiss. phil. hist., VI, 1913, No. 3, S. 19; v. Lippmann, Chemiker-Zeit. XL 1917, No. 143/4, S. 881; Beitr. z. Gesch. d. Naturwiss., S. 61 f., Berlin 1923). Vgl. den in Flammen verwandelten Wein des heiteren Zauberspiels in Auerbachs Keller im Goetheschen Faust; dazu die wie aus einem Hymnus auf den Dionysos ἐφίφιοc (u. S. 360, 2) übersetzten Verse: „Trauben trägt der Weinstock, Hörner der Ziegenbock, der Wein ist saftig, Holz die Reben — der hölzerne Tisch kann Wein auch geben." Auch das ist antik. Schon bei Empedokles fr. 81, Diels FVS ², p. 195 (irrig übersetzt), findet sich eine chemisch-physikalische Erklärung: Wein sei im Holz vergorenes aus der Rinde quellendes Wasser (οἶνοc ἀπὸ φλοιοῦ πέλεται cαπὲν ἐν ξύλῳ ὕδωρ), die von der uralten Gewinnung eines Rauschtranks aus dem vergorenen, zuckerhaltigen Saft

Das Pariser *Cabinet des Medailles* besitzt zwei in Syrien gefundene, getriebene Goldbleche des 2./3. Jahrhunderts n. Chr., von denen das eine den trunkenen Silen unter Weinreben, das andere, nebenstehend abgebildete, den leichtfüßig über die Meereswellen einherlaufenden, mit Fackeln bewehrten jugendlichen Dionysos[1]) *Lamptēr*[2]) zeigt, wie er eben im Begriffe ist, eine seiner brennenden Fackeln ins Meer zu tauchen (Abb. 59).



Abb. 59.

Augenscheinlich ist die Epiphanie des selbst in der bezeichnenderweise βάκχος ge-

angeschnittener Bäume ausgeht. „Wein aus angehackten Eschenbäumen" wird schon in einer sumerischen Urukagina-Inschrift erwähnt (Barton, Babylonian writing II, 275, Nr. 594), in England ist vergorener Eschensaft noch in der Neuzeit genossen worden (weitere Belege für solche Rauschgetränke gibt Crawley in Hastings Enc. Rel. Eth., vol. V, 73a). Dionysos Φλεύς, Φλοιός von φλοιός „Rinde", „Bast", latein. *Liber pater*, der „Geist" der „träufelnden" Baumrinde, ist das *numen* dieser berauschenden Baumsäfte (Eisler, Weltenmantel 124). Eine Vermählung des Feuers mit dem Wasser ist also nötig, um die περιττώματα τοῦ ἐν φυτοῖς πυρὸς καὶ ὕδατος, die Baumfrüchte, zu erzeugen. Daß das Eintauchen der Fackel ins Wasser einen ἱερὸς γάμος darstellte, wird nahegelegt durch den Vergleich des unten angeführten Brauches der durch Einsenkung der Osterkerze vollzogenen Wasserweihe mit dem dionysischen Festruf χαίρε νύμφιε, χαίρε νέον φῶς (u. S. 136, 3, 4). Vgl. noch Dante, Purg. XXV, 76f.: „*guarda il calor del sol che si fa vino, giunto all' umor che dalla vite cola.*"

6) Die Verräterin erklärt, die Fackeln seien mit Pech, Schwefel und (ungelöschtem) Kalk bestrichen gewesen. Es ist die früheste Erwähnung der unter dem Namen des „griechischen Feuers" berühmt gewordenen Unterwasserzündsätze (E. O. v. Lippmann, Abh. I, 125ff., Entst. d. Alchemie, S. 479, 2, Berlin 1919). Auch hier hat die griechische Kirche das Erbe der orphisch-pythagoreischen Kultmagie übernommen, wie die seit dem 8./9. Jahrh. nachweisbare alljährliche Veranstaltung des Feuerwunders der Selbstentzündung der Lampen in der hl. Grabeskirche von Jerusalem durch eine Art griechischen Feuers (G. Klameth, Das Charsamstags-Feuerwunder der Grabeskirche, Wien 1913) beweist. Ein Feuerwunder durch Begießen „größerer Steine" (scil. gebrannten Kalks!) mit Wasser und Naphta schon 2. Macc. 1, 22. 31.

1) Gazette archéologique vol. I, pl. II, fig. 1; de Witte ibid. p. 6: „le Dieu marche sur les flôts, qui sont — assez mal! — indiqués par des espèces d'enroulements" — eine merkwürdige Parallele zum Kyrios Christos περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν (Marc. 6, 48, Matth. 14, 26; Joh. 6, 19). An eine Abhängigkeit ist nicht zu denken, vielmehr liegt Hiob 8, 9 (Κύριος) περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης und Ps. 76, 20 ἐν τῇ θαλάσσῃ ἡ ὁδὸς σοῦ zugrunde, vielleicht auch schon die Symbolik des ΙΧΘΥΣ (Ps. 8, 8: ἰχθύας τῆς θαλάσσης, τὰ διαπορευόμενα τρίβους θαλασσῶν), da die Perikope unmittelbar an das Speisungswunder mit den Fischen und Broten anschließt.

2) Paus. VII, 27, 3, vgl. u. S. 136, 2.

nannten, aus Weinreben gebundenen Feuerfackel[1]) (φανός) gegenwärtig gedachten Gottes an dem für Pellene in Achaia bezeugten Fackelfest[2]) gemeint, zu dem dann wohl auch der Festruf χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς[3]) zur Begründung des im Wasser neu entzündeten heiligen Feuers[4]) gehören wird. Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Ritus liegt darin, daß er in allem Wesentlichen einem schon mehrfach[5]) mit dem o. S. 134, Anm. 3 angeführten antiken Vorbildern verglichenen, dadurch allein aber nicht genügend erklärten christlichen Verfahren der Taufwasserweihe entspricht: die Osterkerze, die man am neuen, nach den Rubriken der Sakramentare im Westen aus Stahl und Stein geschlagenen Feuer[6])

---

1) Schol. Aristoph. ἱππ. 408; Hesych. Suid. s. v. βάκχος; Bekk. Anecd. I, 224, 32. Zu φανός, φανή = „Fackel" gehört umgekehrt die orphische Dionysosepiklese Φάνης. φανός aus Weinreben, Aristophanes, Lysistrata 308, Schol. Phot. Lex. 378, 1. Vgl. die aus Rebenbast (o. S. 134, 5 zur Entstehung des Weinfeuers im φλοιός) gefertigte Fackel Athen. XV, 699d, 701a; Etym. M. 570, 9 s. v. λοφνία.

2) Paus. VIII, 27, 3 . . „ἱερὸν Διονύσου Λαμπτῆρος. . τούτῳ καὶ Λαμπτήρια ἑορτὴν ἄγουσι καὶ δᾷδάς τε ἐς τὸ ἱερὸν κομίζουσιν ἐν νυκτὶ καὶ οἴνου κρατῆρας ἱστᾶσιν ἀνὰ τὴν πόλιν πᾶσαν." Das Fackelfest steht also, wie o. S. 134 vorausgesetzt, zum Wein in einer wesentlichen Beziehung.

3) Firm. Mat., de err. prof. relig. XIX, 1, p. 47, 4 Ziegler. Von A. Dieterich, Mithrasliturgie, S. 214, No. 6, cf. 123 dem Ritual des Dionysoskultes zugewiesen.

4) Die Deutung auf das neuentzündete Licht des Fackel-βάκχος hindert natürlich nicht, den Ausdruck νέον φῶς zugleich auf das Neulicht des Mondes zu beziehen, da ja gerade der Neumond häufig als himmlischer Bräutigam im Zelt der Sonne gedacht ist (Eisler, MVAG 1917, S. 22ff.; Roscher, Selene u. Verwandtes S. 8, 26f.) und das Wiedererscheinen der Sichel oft durch Anzünden von Lichtern oder Freudenfeuern gefeiert wurde (ibid. 35, 3).

5) G. Hock, Griech. Weihegebräuche, Würzburg 1905, S. 32; Usener, Hl. Handlung (Arch. f. Rel. Wiss. 1904, S. 294—297); Dölger, ΙΧΘΥΣ I, Rom 1910, S. 106f.

6) Das älteste Zeugnis dafür ist der *hymnus ad incensionem cerei paschalis* des Spaniers Prudentius (Wende d. 4. u. 5. Jhdts), Cathemerinon V, 1, p. 26 ed. Dressel, den F. Cumont in seinen *Textes et Mon. du Culte de Mithra* II, 71, wegen der deutlichen Beziehung der Ausdrücke *incussu silicis lumina saxigeno semine quaerere* auf das mithräische Symbolon des θεὸς ἐκ πέτρας (Μίθρας πετρογενής dem Feuer gleichgesetzt, Cramer anecd. Paris. I, 327, 3) abgedruckt hat. Wenn es ein Prosastück wäre, ließe sich der Name Christi an beiden Stellen, wo er bei Prudentius vorkommt, ohne den Sinn zu stören, so ersetzen, daß ein rein mithräischer Hymnus übrigbliebe (Eisler, Arch. f. Rel. Wiss. XV, 312, 1):

1 „*Inventor rutili dux bone luminis*
Qui certis vicibus tempora dividis
Merso sole chaos ingruit horridum
Lucem redde tuis, Christe, fidelibus

5 *Quamvis innumero sidere regiam*
Lunarique polum lampade pinxeris
Incussu silicis lumina nos tamen
Monstras saxigeno semine quaerere
Ne nesciret homo spem sibi luminis

am Vorabend des Auferstehungstages entzündete[1]), und die somit selber das νέον φῶς darstellt, wird — heute noch — dreimal mit ganz unverkennbar symbolischer, den zugehörigen Gebetsworten des Gelasianischen Sakramentars[2]) entsprechender Bewegung in das Weih- bzw. Taufwasserbecken getaucht: der Priester ruft den hl. Geist an, damit er „*hanc aquam.. arcana sui luminis admixtione foecundet, ut sanctificatione concepta*[3]) *a .... divini fontis utero ... progenies caelestis emergat*". Die heutige Rubrik dazu lautet: „*Hic sacerdos paululum dimittit cereum in aquam .... et dicit: Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus sancti* (Gelas.: *et totam huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu*[4]). *Deinde extractum cereum de aqua, iterum profundius mergit... repetens: descendat in hanc .... Postea cereum rursum de aqua extractum, tertio immergens usque ad fundum repetit: descendat ..* etc."

Es ist klar, daß diese hl. Handlung am anschaulichsten und eindrucksvollsten mit der o. S. 135, 6 erwähnten, im Wasser selbst zündenden und unverlöschlichen Fackel oder Kerze[5]) der bacchischen Mysten ausgeführt werden kann, und daß das heutige Eintauchen einer brennenden Kerze mit dem verkehrten Ende eigentlich nicht mehr der Symbolik des begleitenden Gebetes entspricht.

---

10 *In Christi solido corpore conditam*
Qui dici stabilem se voluit petram
Nostris igniculis unde genus venit."

Der ἡγήτωρ (= *dux*) und εὑρετής (= *inventor*) des Lichts, der die Zeit in bestimmte Abschnitte teilt, ist nicht der Christos, sondern der Chronos, Aion, Zrvan, lateinisch *Aevum, Saeculum*, *Saturnus* (u. S. 138, o) der Mithrasmysterien, mit Fackeln in den Händen dargestellt z. B. auf dem Relief der Villa Colonna in Rom (Cumont TMCM II, 196, fig. 22 mon. 106; Eisler, Weltenmantel, S. 445, fig. 560.) Die „lampas lunaris" ist die schlangenumwundene Fackel des Mēn, Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münz. I, 81. Die *petra genitrix* der Mithrasmysterien ist der Stein der Göttermutter (Eisler, Arch. f. Rel. Wiss. XV, 310ff.), so daß in v. 10 *deae, divae, matris* o. dgl., in v. 11 *quae* für qui einzusetzen wäre. Metrisch bieten jedoch — wie mich Konr. Ziegler frdl. aufmerksam macht — diese Änderungen solche Schwierigkeiten, daß sich aus der christlichen Fassung des Prudentius die heidnische Vorlage auf so einfache Weise kaum mehr zurückgewinnen läßt.

1) J. G. Carleton, Encycl. Rel. Eth. V, 846d.

2) ed. Wilson, p. 85ff., Oxford 1894.

3) Beachte hierzu, daß „ignem concipere" der gewöhnliche lateinische Ausdruck für „Feuer fangen" ist, entsprechend der uralten geschlechtlichen Symbolik des Feuerreibens mit einem phallisch geformten Hartholz aus einem weiblich gedachten Weichholz (Kuhn, Herabkunft des Feuers 70 cf. 45). Nach stoischer Auffassung (Varro, ling. lat. V, 61) ist das Feuer das männliche befruchtende Element in der Welt.

4) Vgl. in der Hermetischen Schrift bei Cyrill, c. Jul. L, p. 552 Migne. Reitzenstein, Poim. 43: „ὁ Λόγος... πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησεν."

5) Der cereus paschalis wurde aus Wachs, Öl und Papyrus hergestellt. Vgl. die *Benedictio cerei paschalis* des Gelasianischen Sakramentars (ed. Wilson, p. 80) und ihre Symbolik bei Eisler, Orpheus 246. Diese Herstellungsart stimmt nicht zu der des

Die Gebetsformel gehört also offenkundig zu dem Mysterium des selbsttätig im Wasser entzündeten Lichtes, so wie der Hymnus des Prudentius zu dem mithräischen Ritus des Feuerschlagens aus der *petra genitrix* mit dem ursprünglich als Feuerstein (*silex*) gedachten Messer des Gottes.[1] Die technische Ausführung der chemischen Zündung durch ein Tunkfeuerzeug — heute noch vom griechischen Klerus der Grabeskirche in Jerusalem als Geheimnis gehütet — war wohl nur in einem engen Kreise bekannt[2], weshalb man im Westen früh die Hervorbringung des νέον φῶς in der einfacheren, aber symbolischer Auslegung nicht weniger zugänglichen Weise der Mithriasten mit Stahl und Stein ausführte.[3] Die stoische Grundlage der Symbolik ist offensichtlich; schon nach Kleanthes[4], der die Sonne den Fackelträger der Welt nannte[5], lebt alles Beseelte nur durch das alldurchdringende Feuer: „*omnes partes mundi .. calore fultae sustinentur*". In Erde und Steinen sei Feuer enthalten, sonst könnte man es nicht herausschlagen. Das Feuer „*ceteris naturis omnibus salutarem impertit et vitalem calorem ... illud igneum ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis*"[6]; dieses allbelebende feurige oder warme Wesen ist das alldurchdringende πνεῦμα διῆκον, θειῶδες[7], die Weltseele und Weltver-

bakchischen φανός aus Weinreben oder Rebenbast (o. S. 136, 1), wohl aber vollkommen zu den Angaben des Antipater von Thessalonike (Anf. d. 1. Jhrdts. n. Chr.) Anthol. VI, 249 über den *cereus*, der am Saturnalienfest dem „Saturnus" angezündet wurde und als σχοίνῳ καὶ λεπτῇ σφιγγομένη παπύρῳ (sc. κηρίνη) beschrieben wird. Es liegt also nahe, den an der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche angezündeten *cereus paschalis*, bei dessen Weihung Prudentius den Gott anruft, „*qui certis vicibus tempora dividit*" (o. S. 136, 6), mit dem an der Wintersonnenwende dem damals schon in vielen Dingen orientalisierten Saturnus-Kronos-Chronos angezündeten *cereus* (Varro bei Macrob. I, 7, 31, cf. 11, 48—49) zusammenzustellen. „*Merso sole chaos ingruit horridum*" bei Prudentius paßt sehr gut zur Wintersonnenwende und zu der gesenkten, erloschenen Fackel des mithräischen Cautopates, während das „*polum lampade pingere*" zur himmelan gereckten Fackel des Cautes gehört. Jedenfalls ist zu beachten, daß der antike *cereus* eine Wachsfackel, nicht eine Kerze im heutigen Sinn ist (Plautus curc. 10; Seneca, de tranqu. an. 11, 7; de. brev. vit. 20, 5; epist. 122, 10).

1) Darstellungen des neugeborenen, mit dem Messer und der Fackel bewehrten Mithras bei Cumont, TMCM I, 161, n. 4 ss.; Roscher ML II, 2, 3046, Abb. 4.

2) Vgl. u. S. 144, 1, 149, 1 über die Kenntnisse gnostischer Kultmagie der „Feuertaufe" bei Hippolytos von Rom.

3) Die ersten acht Verse des Prudentiushymnus — merso sole chaos ingruit — lunari lampade ... lucem reddere „würden sehr gut" zum Eintauchen und wieder Herausziehen der brennenden Fackel passen. Mithras mit Messer und Fackel, Reinach RRGR III, 195, 6.

4) Zeller III, 1^4, 137, 1; Cicero, nat. deor. II, 9, 25.

5) Diels, Dox. 592, 32 (δᾳδοῦχον).

6) Cic., Acad. I, 11, 39: „(Zeno) statuebat, ignem esse ipsam naturam quae quidque gigneret et mentem atque sensus."

7) θειῶδες πνεῦμα orphisch Kern p. 133, Z. 2.

nunft, kurz, der λόγος.[1]) Will man also im Taufbecken „lebendiges", „zeugungskräftiges" Wasser[2]) haben, so muß man das σπέρμα πυρός[3]), den belebenden Feuerfunken ins Wasser senken, den σπερματικὸς λόγος mit dem Wasser vermählen.

13. Die Feuertaufe und das „Wasser des Lebens".

Vielleicht noch enger als bei der in der Großkirche fortlebenden heiligen Handlung der Taufwasserweihe sind die Beziehungen zu den entsprechenden dionysischen Mysterien bei dem eigentümlichen Sakrament der „Feuertaufe" mit dem „Wasser des Lebens" jener gnostisch-christlichen Gemeinden, deren heilige Schriften in der sog. „Pistis Sophia" und den nächstverwandten sog. *Jeû*-Büchern der koptischen Codices Askew und Bruce des British Museum[4]) erhalten sind. Das fünfte Buch dieser merkwürdigen mystischen Offenbarungen des aus der Unterwelt wieder auferstandenen, verklärten Jesus schildert, wie der Herr mit seinen Jüngern „am Strande des Meeres"[5]) an einem Altar steht (c. 136), ihnen die Geheimnisse der Himmelswelt enthüllt und mit ihnen in das Luftreich unterhalb der Sphären aufsteigt. Die Jünger erflehen vom Erlöser ein Mittel der Befreiung von den schrecklichen Prüfungen in diesem Zwischenreich. Darauf erhebt sich Jesus mit ihnen noch höher (c. 141) und läßt sie ein „unermeßliches", unbeschreibliches „Licht" schauen. Hierauf weist er sie an, von diesem Licht wegzublicken und fragt, was sie nun sehen[6]). Sie antworten: „Feuer, Wasser, Wein[7]) und Blut". Darauf sagt Jesus: „Amen, ich sage Euch, ich habe nichts mit mir in die Welt gebracht als dieses Feuer, dieses Wasser, diesen Wein und dieses Blut: das Wasser und das Feuer aus dem Lichtreich, den Wein

1) Zeller, ebenda 146f., 141f.

2) Vgl. über das „Lebenswasser" der Taufe noch u. S. 143, 4ff.

3) πῦρ οἱονεὶ σπέρμα der Welt, stoische Lehre, Diels Dox. 468, 27.

4) Beste Ausgabe von C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, Leipzig 1905, von der eine verbesserte Neuauflage mit wichtigen Ergebnissen unmittelbar bevorsteht (DLZ 1925, 759).

5) Die griechische Vorlage des Kopten hat ΩΚΕΑΝΟϹ. Aber gemeint ist ursprünglich die θάλασσα [τῆς Γαλιλαίας] (Matth. 4, 8 u. ö), wie aus der folgenden Erwähnung des galiläischen Verklärungsberges hervorgeht. Das Mißverständnis setzt voraus, daß schon die griechische Vorlage eine aramäische Quelle benützt hat, wo *jama* für das „Meer von Tiberias" gebraucht war; denn dort hat Jesus Mc. 14, 27, 16, 7, Mtth. 16, 7 den Jüngern zu erscheinen versprochen.

6) Es scheint, daß hier die Erscheinung der farbigen — feuer- bzw. purpurroten und komplementär blaugrünen — Nachbilder nach einer Blendung der Augen beim Blick in die Sonne mystisch ausgedeutet wird. Vgl. dazu unten S. 155, 1 in der Aridaios-Vision die ineinanderfließenden farbigen Lichtströme. 7) Dazu o. S. 134, 5.

und das Blut aus dem Reich der *Barbelō*[1]... Das Feuer, das Wasser, der Wein sind zur Reinigung der Sünden der Welt bestimmt...“ Deshalb habe ich zu Euch gesagt: „ich bin gekommen, ein Feuer auf die Erde zu werfen“ (Luk. 12, 49f.), d. h. ich bin gekommen, die Sünden der ganzen Welt mit Feuer zu läutern. Deshalb habe ich der Samariterin gesagt (Joh. 4, 10).. Er wird dir Wasser des Lebens geben..

Deshalb nahm ich einen Becher Weines, segnete ihn, gab ihn Euch und sagte: „dies ist das Blut des Bundes, das für Euch vergossen wird zur Vergebung Eurer Sünden“ (Matth. 26, 28 und Parall.).

Hierauf verweist Jesus alle Mächte der Linken[2]) an ihren Ort und senkt sich mit seinen Jüngern auf den Verklärungsberg in Galiläa herab. Hier verspricht er ihnen nicht nur das Mittel zur Lösung von ihren Sünden zu zeigen, sondern sie auch des himmlischen Reiches würdig zu machen.

Die folgende Anweisung zur Veranstaltung des Altar- und Taufsakraments (Pistis Sophia c. 142) ist im Codex Askew durch eine Lücke von acht absichtlich (?) herausgerissenen Blättern verstümmelt, aber durch die genau entsprechenden Abschnitte des Codex Brucianus[3]) über den Empfang der drei Taufen vollständig zu ergänzen. Dort läßt sich Jesus — ebenfalls in Galiläa — durch die Jünger „von einem Mann oder einer Frau, in der die πονηρία erstorben ist“[4]) — zwei ἀγγεῖα Weines holen, dazu weiter Weinzweige[5]) und Feuer. Das Gebotene wird gebracht, und Jesus richtet das Opfer (προσφορά) auf, indem er einen κρατήρ Weines rechts und links von der θυσία — d. h. dem Opferfeuer aus den Weinreben — aufstellt. Vor das Weingefäß zur Rechten stellt er einen Wasserbecher, vor das Weingefäß zur Linken einen Weinbecher, legt zwölf Brote („nach der Zahl der Jünger“) zwischen die zwei Weinkrüge und setzt einen dritten Becher hinter die Brote. Auf das Opferfeuer wirft Jesus

---

1) *bᵘarba ilâh* „die Gottheit in der Tetraktys“, scil. der vier Elemente — τετρακτὺς τῶν στοιχείων, Belege „Weltenmantel“ 691, 2, also das Reich der Materie. S. u. S. 156f., 184, 2 über den von der herabsinkenden Seele aufgenommenen, in Blut verwandelten Wein.

2) jüdisch-kabbalistisch = die Mächte der Vergeltung; die Rechte ist die Seite der Gnade. Die Unterscheidung zwischen rechts und links (Unglücksseite) spielt auch schon bei den Babyloniern und Pythagoreern eine große Rolle. Vgl. F. X. Kugler, Urspr. der Zahlensymbole: „Klio“, Beitr. z. alt. Gesch. XI, 4, S. 481ff.

3) II Jeû 45f., p. 308ff. ed. C. Schmidt a. a. O.

4) Gemeint ist die in sakralen Dingen übliche geschlechtliche Abstinenz (vgl. E. Fehrle, Kultische Keuschheit im Altertum, Gießen 1910).

5) S. o. S. 136, 1 über Weinreben als Brennstoff. Mit den von Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 311, verglichenen *barsom*-Zweigen der persischen Opfer haben diese Weinzweige gar nichts gemein.

Wacholderbeeren (ἀρκεῦθις), καδδάλανθος und ναρδοστάχυς.[1]) Die Jünger sind in leinene Gewänder gekleidet, haben κυνοκέφαλον — das gewöhnlich ψύλλιον genannte Pulei- oder Flohkraut — im Munde[2]) und Sonnenblumen (ἡλιακόν) in den Händen, überdies bekränzt sie Jesus mit Ölzweigen, wie er denn auch Ölzweige „am Ort des Opfers" niederlegt. Mit eng aneinandergeschlossenen (κολλᾶν) Füßen — d. h. in der typischen Stellung der sog. Orans — wendet sich Jesus nach allen vier Weltgegenden und betet ein ungewöhnlich ausgedehntes, mit langen Reihen von ἄσημα ὀνόματα[3]) beginnendes Gebet, in dem er zum Schluß ein geheimnisvoll nicht näher beschriebenes Zeichen günstiger Aufnahme dieses Opfers erfleht. Das Zeichen stellt sich ein, und Jesus versichert die beseligten Jünger, daß ihnen nun ihre Sünden vergeben werden würden. Hierauf folgt in der Fassung des Jeûbuches (II 45) die eigentliche *invocatio:* „es möge ein Wunder geschehen und Zorokothora[4]) Melchisedeq[5]) kommen und das Taufwasser des Lebens in einem dieser Weinkrüge herausbringen". „Und in demselben Augenblick geschah das Wunder, das Jesus gesagt hatte, und der Wein zur Rechten der θυσία wurde zu Wasser."

Ganz entsprechend ist die Epiklese bei der Vorbereitung der zweiten Taufe (c. 46, p. 310) „es komme † Zorokothora (lies: ζωρὸν καθᾶραι) Melchisedeq, der das Wasser der Feuertaufe der Lichtjungfrau[6]),

---

1) Die ährenförmige Nardenblüte, Schol. Nic. Ther. 605. Galen; *nardi spicati* Vulg. Mc. 14, 3. Was καδδάλανθος ist, weiß ich nicht.

2) Vermutlich ein Zauber, um die ungebärdige, wie von ψύλλαις gereizte, zum Reden „juckende Zunge" (o. S. 86) zu beruhigen und die Wahrung der ἐχεμυθία zu sichern. „*ruta*" (= Raute) und „*puleium sermonis*" (= ψύλλιον λόγου) scheint sprichwörtlich für „rauhe" und „sanfte", leise Tonart der Rede gewesen zu sein (Cicero, ep. 16, 23, 2).

3) F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig 1922, S. 36 u. 130. Th. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber I, Leipzig 1922, S. 194ff., Bd. II (1924) Regist. u. „Name".

4) Offenkundige Korruptel des koptischen Übersetzers, der in einer griechischen Gebetsformel wie ἐλθέτω ζωρὸν καθᾶραι (in vulgärer Schreibung, wie dorisch κοθᾶραι) Μελχισεδέκ die Worte „um den lauteren Wein zu reinigen" (ζωρός rein, ungemischt, besonders vom Wein; τὸ ζωρόν, wie lat. *merum*, „der ungemischte Wein", Belege in in den Lexicis; schon bei Homer ζωρότερον κέραιε „misch [den Wein] stärker"), also ΖΩΡΟΝΚΟΘΑΡΑΙ für einen Eigennamen von Melchisedeq gehalten hat. Als solcher kommt er auch in c. 139 der Pistis Sophia dreimal vor. Dagegen kann das Wortgebilde am Schluß des Zaubergebets in c. 136 ΖΩΡΟΚΟΘΟΡΑ ΙΕΟΥ ΣΑΒΑΩΘ als Invokation (ἐλθὲ) ζωρὸν κοθαραι Ἰέου Σαβαώθ aufgefaßt werden.

5) Der mystische ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰωνα, βασιλεὺς δικαιοσύνης, εἰρήνης, ἀπάτωρ, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων Heb. 7, 1—2, der nach Genes. 14 dem Abraham Brot und Wein herausbrachte.

6) Vgl. u. S. 184 über die angesichts der Lichtjungfrau, d. h. der *virgo coelestis*, der παρθένος Δίκη vollzogene Taufe in Wasser, „das unterhalb der Sphären ist" und sich in siedendes Feuer verwandelt.

der Richterin herausbringt". Ebenso dann zum drittenmal bei der letzten, der „Geisttaufe".

Die von Bousset[1]) aufgeworfene Frage, ob sich „diese merkwürdigen Berichte noch erklären und die hier beschriebenen Handlungen in einen größeren Zusammenhang einstellen und so begreifen" lassen, kann man heute wohl ruhig bejahen.

Die drei Taufen selbst sind zunächst offensichtlich als die messianische Erfüllung der Weissagung des Täufers[2]) gedacht, der eine auf seine eschatologisch-rettende Wassertaufe folgende ebensolche Taufe „mit Wind[3]) und Feuer" durch den Messias selbst zu erwarten gelehrt hatte, und über deren Verwirklichung durch Jesus man sich auch in der Großkirche nachweislich Gedanken gemacht hatte.[4])

---

1) Hauptprobleme S. 310. 2) Vgl. dazu Pistis Sophia c. 133.

3) Die in Matth. 3 und Luk. 3 (Q) benutzte Aufzeichnung der Johannesjünger über die Predigt ihres Meisters kann den Begriff ἅγιον πνεῦμα (*ruḫa de qudša*) nicht enthalten haben, denn der war nach dem ausdrücklichen Zeugnis von Act. Apost. 19, 2 dem Täuferkreise so wenig wichtig oder auch nur vertraut, daß Apollos überhaupt über die Existenz des πνεῦμα ἅγιον nichts wußte; ἁγίῳ ist also christliche Epexegese (der Q?) zu πνεύματι. Ich habe schon 1909 (Süddeutsche Monatshefte Dez. 1909, S. 652ff.; dazu Orpheus the Fisher 1921, S. 182ff.) gezeigt, daß die Predigt Johannes d. Täufers auf Grund altprophetischer Weissagung drei Weltkatastrophen voraussagt: erstens eine Wasserflut, wie die Noachische — die durch die Wassertaufe und freiwillige „Ertränkung" des alten Adam (u. S. 307) vorweggenommen werden kann; zweitens eine Windflut, wie das Strafgericht an der Turmbaugeneration (Sibyll. III, 100; Mekhilta Beschallah 4 ed. Weiß 37, Genes. r. XXXVIII, c. 8; Sanh. 109a; syr. Buch d. Biene, ed. Budge, p. 40f.; syr. Schatzhöhle, ed. Bezold, p. 32; Ps. Melito, Corp. Apolog. ed. Otto IX, 432) und wie die Windflut der keilschriftlichen Vorzeitlegende (Langdon, Proc. Soc. Bibl. Archeol. 1914, S. 189, Liturgie des vergöttlichten Königs Dungi: *once on a time the spirit, the wrathful word* — also genau auch dieser Seite des πνεῦμα-*ruḫa*-Begriffs entsprechend! *amâtu* ist das Donnerwort der Götter! — *the deluge gathered all, the raging storm uttered its roar with terror, the devastating spirit* [biblisch Isaias 4, 4 u. 57, 13] *with its seven winds caused the heavens to moan, the violent storm caused the earth to quake* usw. Der einzige Überlebende ist König *dingir Tag-tug*, der Gärtner, den Sayce wegen TUG = *nâḫu* „ausruhen" mit Noaḫ, dem ἀναπαυόμενος und Weingärtner von Genes. 9 zusammengestellt hat. Vgl. Is. 41, 16: „du streust sie hin, ein Wind entführt sie, ein Sturm zerstiebt sie"). Endlich als dritte Weltläuterung die Ekpyrosis, die Wiederholung des Strafgerichts über Sodom und Gomorrha (Sibyll. II, 252ff., 296; III, 542, 689; IV, 176; Luc. 17, 28; 2. Petr. 3, 6f.; 2. Thess. 1, 7f.; *Tanḫuma Jelamdenu* zum Richterbuch gegen Ende; s. über die Feuerflut — *mabbul šel 'ēš* — Bousset, Antichrist, S. 159f.; dazu Hippolyt. ref. IX, 30). Diese drei Elementarkatastrophen entsprechen den drei Jahreswenden des großen Weltjahres; s. Bidez, Bérose et la grande Année, Mélanges Paul Fréderícq, Brüssel 1904, p. 9—17. Eisler, Orpheus the Fisher, p. 205f.

4) Origenes, homil. XXIV in Luc. PG Migne, XIII, 961 „die Apostel sind mit dem hl. Geist nach der Auferstehung getauft worden; aber wann und wo sie mit Feuer getauft wurden, sagt die Schrift nicht". Natürlich ist das der Grund, warum das Markusevangelium 1, 7f. die Weissagung des Täufers darauf beschränkt, daß der Christos „mit dem heiligen Geist" taufen wird. Hier ist πνεύματι ἁγίῳ wohl ursprünglich; vielleicht ist erst hier, nicht schon bei Q diese Epexegese eingefügt worden,

Synkretistischen Kultgemeinden mußte daher der Gedanke naheliegen, das von der Großkirche nach dem Vorbild der jüdischen Proselytentaufe geübte Wasserbad der Neophyten durch eigene eindrucksvolle Begehungen einer Taufe mit Feuer und πνεῦμα zu ergänzen, zumal ja eine derartige dreifache Reinigung durch Wasser, Luft und Feuer entsprechend der Vorstellung eines Durchgangs der Seele durch alle Elemente[1]) „in allen Mysterien" geübt wurde[2]). Das Auffallende an den drei Taufen der „Pistis Sophia" — und der Jeûbücher — ist nur, daß hier die Reinigung durch Feuer und πνεῦμα nicht durch die Flamme einer Fackel oder durch eine Schwefelung[3]), auch nicht durch „*aere ventilare*" erfolgt, sondern in ganz eigentümlicher Weise mit Hilfe einer durch magische Verwandlung von Wein in „Wasser" erzeugten Flüssigkeit, die als „Taufwasser des Lebens"[4]) bezeichnet wird.

---

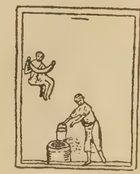
um die Weissagung so zu gestalten, daß das Pfingsterlebnis der Apostel — die Herabkunft der Feuerzungen des hl. Geistes — als ihre Erfüllung und als Verwirklichung der Act. Apost. 2, 17 angeführten Prophetie Joel 2, 28—32 (3, 1—5) erscheinen konnte.

1) Apul., met. XI, 23 „*per omnia elementa meavi*", dazu o. S. 126, 3. Vgl. Weltenmantel 480, 8 über die Feuer-, Wasser- und Luftströme im Jenseits.

2) Servius zu Vergil, Aen. VI, 739 ff. („*ergo exercentur poenis veterumque malorum / supplicia expendunt. Aliae panduntur inanes / suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto / infectum eluitur scelus aut exuritur igni*"): „*omnis enim purgatio aut per aquam fit aut per ignem, aut per aerem, unde etiam in sacris omnibus tres sunt istae purgationes, nam aut taeda purgant sulphure, aut aqua abluunt, aut aere ventilant, quod erat in sacris Liberi*" (das letzte bezieht sich auf das Worfeln mit der *mystica vannus,* ein Gleichnis, das bezeichnenderweise auch in der Johannespredigt über die drei Taufen Matth. 3, 12 vorkommt). Der Gedanke, daß Sünden vom Wind fortgetragen, gewissermaßen fortgeblasen werden können, wie unreine Dünste und Gerüche, findet sich bereits in einem babylonischen Erlösungspsalm, Zimmern ZDMG, 76, 1922, S. 49. Die Katharsis durch Feuer ist dort ebenfalls etwas ganz Gewöhnliches, Belege sind in der von Tallquist herausgegebenen Serie *Maqlû* auf Schritt und Tritt zu finden.

3) Il. XIV, 415; Odyss. XII, 417; Plin., h. n. 35, 15 zeigt, daß die Alten den starken Ozongeruch, der nach Blitzschlägen oft zu verspüren ist, mit dem stechenden Geruch der bei der Verbrennung von Schwefel entstehenden schwefeligen Säure verwechselten. Auf diese Gedankenverbindung mit dem himmlischen Blitzfeuer geht die Bezeichnung θεῖον für den Schwefel zurück, ebenso bei den Hebräern die Vorstellung von dem auf Sodom niedergegangenen „Feuer"- und „Schwefelregen" (Luk. 17, 29) „*me'eth Jahveh min haššamaim*" „von Jahve vom Himmel her". Vgl. Isaias 30, 27—33: Jahves „Zunge" ein „verzehrendes Feuer", sein „Hauch" ein Schwefelstrom.

4) Vgl. die „Quelle von Lebenswasser", Schmidt, Kopt.-gnost. Schr., S. 362. Joh. 4, 14 in der Perikope von der Samariterin die „πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον". Diese πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου ist gemeint, wenn in der Sakramentskapelle A 3 in S. Callisto, Wulff, Altchristl. Kunst, Abb. 60, S. 75 der lehrende Christus mit der Schriftrolle dargestellt ist, vor ihm (Joh. 7, 37) der Durstige, ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, mit einem Eimer Wasser schöpfend aus einem von Wasser übersprudelnden, überquellenden Puteal. (Abb. 59a). Das bei Hippolyt. ref. V, 19, p. 206 erwähnte „Trinkgefäß des springenden Wassers"


Abb. 59a.

Der Gedankengang, der dazu führen konnte, im Wein das für die „Feuer“taufe nötige sündenreinigende Feuer neben dem „Wasser des Lebens“ und dem begeisternden und neubelebenden πνεῦμα zu suchen (o. S. 138, 7, u. S. 146, 6), läßt sich aus den antiken Anschauungen über das Wesen des Weines ohne Schwierigkeit wieder erschließen, ja der Zufall will es, daß eine religionsgeschichtlich noch nicht ausgewertete, aber in der Geschichte der Chemie viel erörterte Zaubervorschrift[1]) geradezu den Schlüssel zum Verständnis der Wasser-, Feuer- und Geisttaufe der ägyptischen Gnostiker darbietet.

Die Belege dafür, daß die Alten den Wein für eine Mischung von Feuer und Wasser hielten, sind schon S. 134, 5 gegeben worden. Daß sie überdies das belebende und erregende Element im Wein für ein πνεῦμα hielten, in dem Sinn, wie man bis heute nachweislich seit dem frühen Mittelalter[2]) vom „Weingeist“ (*spiritus*[3]) *vini*) spricht, ist wahrscheinlich genug, da nach peripatetischer Lehre[4]) das Feuer überhaupt als eine Art πνεῦμα betrachtet wird und diese Auffassung auch der stoischen Physik geläufig war. Dazu kommt noch, daß Aristoteles[5]) — wie er ausdrücklich sagt — aus Erfahrung wußte, daß Wein durch Verdampfen und wieder Verflüssigen der Dämpfe seines berauschenden Wesens beraubt und in Wasser verwandelt werden kann, daß also das eigentliche οἰνῶδες ein flüchtiger Bestandteil des Weines ist. Das große Wunder des gnostischen Christos, Wein in Wasser zu verwandeln —, indem man ein ἀγγεῖον οἴνου lange genug ans Feuer stellt, so daß der „Weingeist“ verdampft[6]) und nur

(ποτήριον ὕδατος ἀλλομένου) ist das auf babylonischen Siegelsteinen (z. B. Jastrow, Bildermappe z. Relig. Bab. Taf. 51 No. 191, Text S. 106 mehrfach dargestellte Gefäß, aus dem Wasserströme aufspringen.

1) Hippolytos, ref. 31, 2, p. 57f. Wendland. Vgl. Diels, Abh. Berl. Ak. Wiss. 6/3 1913, No. 3, S. 2, 1. Dagegen E. O. v. Lippmann, Chemiker-Zeit. 1913, No. 129, 1314ff. Beiträge S. 63ff.

2) S. O. v. Lippmann, Entst. d. Alchemie, Berlin 1919, S. 471 und 480. Diels hält die „Mappa claviculae“ für eine im karolingischen Frankreich verfaßte Rezeptsammlung, weist aber a. a. O., S. 9 darauf hin, daß der Text des Schlettstädter Manuskripts voller Gräzismen ist, stellenweise sogar Transskriptionen unverstandener Stellen des Urtextes aufweist (S. 10), häufig „ägyptische“ Specifica vorschreibt (acetum Aegyptium, sinopides Aegyptiae, nitrum Aegyptium usw.; S. 12, 4), oft geradezu auf alexandrinische Adeptenweisheit Bezug nimmt („Alexandrini autem dicunt . .“ S. 13, 1), also fraglos mittelbar auf alexandrinische Alchemistenrezepte zurückgeht.

3) Vgl. u. S. 146, 6, *anima vini*, v. Lippmann, Beitr. S. 84, 93, 5.

4) Theophrast, fr. 3; de igne c. 4 „καὶ γὰρ τὸ πῦρ οἷον πνεύματός τις φύσις“.

5) Meteor. B 3, 358b, 16: Meerwasser wird durch Verdampfen (ἀτμίζουσα) trinkbar (πότιμος), καὶ οὐκ εἰς θάλατταν συγκρίνεται τὸ ἀτμίζον, ὅταν συνιστῆται πάλιν, πεπειράμενοι λέγομεν· πάσχει δὲ καὶ τἆλλα ταὐτό· καὶ γὰρ οἶνος καὶ πάντες οἱ χυμοί, ὅσοι ἂν ἀτμίσαντες πάλιν εἰς ὑγρὸν συνεστῶσιν, ὕδωρ γίγνονται“.

6) „den Wein verjagen“ (οἶνον ἐκδιώκειν) heißt das bei Alexander von Tralles II, 350 ed. Puschmann.

das Wasser (und erdiger Bodensatz) zurückbleibt —, diese merkwürdige Umkehrung des viel reizvolleren Weinwunders des johanneischen Christos bei der Hochzeit von Kana[1]), ist dem nüchternen Aristoteles und allen seinen alexandrinischen Lesern wohl bekannt gewesen; sehr begreiflicherweise, da das Kochen des Weines[2]) (u. S. 232, 3) ein uraltes, heute durch das schonendere Pasteurisieren ersetztes Verfahren ist, um ihn haltbarer zu machen. Dabei mußten die Küfer längst herausgefunden haben, daß ein zu langes Kochen einen Wein zurückließ, der nur noch ὀνόματι οἶνος, ἔργῳ δ᾽οὐκ ἐστίν· οὐ γὰρ οἰνώδης ὁ χυμός· διὸ καὶ οὐ μεθύσκει.[2])

Der Beweis, daß das die richtige Deutung der gnostischen rituellen „Wandlung des Weines in Wasser" ist, wird dadurch geliefert, daß die Chemie des Mittelalters[3]) tatsächlich den Ausdruck *aqua vini*

1) Der Vergleich dieser Legende mit dem entsprechenden Dionysoswunder (Epiphanius, Panarion 51; Plin. h. n. II, 231) ist seit D. F. Strauß oft gezogen worden. Dagegen ist der Sinn des kleinen Idyllions im Zusammenhang der Evangelienüberlieferung bisher nicht erkannt worden, und man hat sich daher über den Zweck dieses „Luxuswunders" (sic) vergebens den Kopf zerbrochen. Es leuchtet jedoch ein, daß die Erzählung, wie der „Gast" beim messianischen Hochzeitsmahl (Apoc. Joh. 19, 7; Matth. 22, 1 ff.) das gewöhnliche Spülwasser in einen Wein verwandelt, der jedes andere Gewächs übertrifft, nur den Zweck haben kann, die ebionitische — wahrscheinlich auf Jesus' Bruder und Nachfolger in der Leitung der Urgemeinde, den Naziräer Jakobus Justus zurückgehende Sitte zu rechtfertigen, das Abendmahl mit Wasser statt Wein zu feiern (vgl. u. S. 155, 1, 4). Hier wird eben ein für allemal vorbildlich gezeigt, daß der Logos — d. h. die Epiklese bzw. die Worte der Konsekration — gewöhnliches Wasser in den köstlichen Wein, das erlösende Blut des Heilands verwandeln kann. Der ebionitische Charakter der Perikope wird noch deutlicher, wenn die Glossen (die sog. „Weinregel" v. 10, zu der mit Windisch ZNTW 1913, 253 Theopomp fr. 344 zu vergleichen ist, und die den jüdischen Tafelsitten ganz fremd ist, sowie die albernen Erklärungen des Fehlens des Weines bei dieser Armenhochzeit) ausgeschieden werden: οἴνου ὑστερήσαντος „da der Wein fehlte" — nicht „ausging"; διάκονοι und ἀρχιτρίκλινος sind nicht die Dienerschaft eines großen Hauses, sondern nur „der sitzt *beraš-ha mesubin*" „an der Spitze der Eingeladenen" (G. Krauß, Talmud-Arch. II, 3, p. 59, 383) und die Freunde der Familie, die das Brautpaar beim Mahl freiwillig bedienen. S. das Nähere bei Eisler, *The Gospel of the true Dionysos,* The Quest vol. XV, p. 65—68 (vorhand. ST.-B. München). Joh. 15, 1 ff. schloß in der Quelle an 2, 11 ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ mit einem λέγων an. Die auffallende Datierung der φανέρωσις τῆς δόξας (= Epiphanie) Joh. 2, 11 auf den sechsten Tag (2, 1; 1, 43; 1, 35; 1, 29) erklärt sich daraus, daß schon das dionysische Weinwunder und ὕδρευσις-Fest am 5./6. Januar begangen wurde.

2) Aristot. Meteor. Δ 9, 387b, 9 über den οἶνος γλυκύς, der unvergoren eingedampft wird.

3) Arnaldus Villanovanus (zw. 1309—1312) ed. Basil. 1585, p. 832F: *„sermo super aquam vini; quidam appellant eam aquam vitae. Bene consonat nomen rei: ita quod dixerint aliqui ex modernis, quod sit aqua vitae perennis* . . (cf. Joh. 10, 15 ὕδωρ ἀλλόμενον εἰς ζωὴν αἰώνιον). *ipsa excedit in caliditate* (= Feuer) *et siccitate, donec sit quasi sicut ignis."* Die „siccitas" ist das, was heute noch beim Wein der „trockene" Geschmack (daher „*sec*" „Sekt") genannt wird. ξήριον ist der Kunstausdruck für die durch Eindampfen erhaltene Trockensubstanz oder Eindickung eines

„Wasser des Weines" für das Abdampferzeugnis aus Wein gebraucht, und zwar in unmittelbarer Verbindung mit dem Ausdruck „Lebenswasser", lateinisch *aqua vitae*, der als „Taufwasser des Lebens" und „Wasser des Lebens" (o. S. 143, 4 nach Ev. Joh. 4, 10) in der Liturgie der gnostischen Wasser-, Feuer- und Geisttaufe eine solche Rolle spielt. Dieser Ausdruck „acqua vitae" (= Aquavit), späthebräisch *majîm ḥajîm* für „Branntwein"[1]), altirisch *visge beatha* (*usque bough*) „Wasser des Lebens", davon irisch-schottisch-englisch „whisky"[2]), ist gleichbedeutend mit griechisch φάρμακον ἀθανασίας[3]), mit dem bei Plinius[4]) überlieferten Ausdruck βίος für den den neugeborenen Kindern zur Kräftigung gegebenen Schluck Wein[5]), und mit dem aramäischen Ausdruck *meritha* für „Most", dazu das gleichbedeutende koptische *embriz* = ind. *amrita*, griech. ἀμβροσία[6]) = „Unsterblichkeit".

Der überaus eigenartige Begriff hat einen sehr weit zurückzuverfolgenden Stammbaum: Die griechisch-lateinische Benennung κάροινον, καρύινον, *caroenum* für gekochten Wein — ἕψημα, hebr. *jajin mᵉbušal* (u. S. 232, 2) — ist ein babylonisches Lehnwort. Sumerisch KURUN heißt akkadisch *dâmu* „Blut"[7]), bzw. „roter Wein".[8]) Das Wort wird geschrieben mit dem Bilderzeichen eines schöpf-

χυμός (Belege bei v. Lippmann, Reg. s. v. Xerion). Die arabische Form von ξήριον (mit dem Artikel, also τὸ ξήριον κατ᾽ἐξοχήν) ist *al-iksīr* (mit Vorschlagsvokal, um die Doppelkonsonanz Semiten aussprechbar zu machen). „*elixir vitae*" und „*aqua vitae*" sind also ein und dasselbe, nämlich das feurige Element, das πῦρ oder πυρῶδες πνεῦμα des Weines.

1) Im Althebräischen ist „Wasser des Lebens", „lebendiges Wasser" nur soviel als fließendes, d. h. Quellwasser im Gegensatz zum „toten", d. h. abgeschnittenen Wasser. Die Wortgruppe „Branntwein", (span.-portug.) *agua ardiente* geht auf das in den mittelalterlichen Rezepten mit *aqua vitae* gleichbedeutende *agua ardens* (v. Lippmann, S. 480) zurück. Der Sinn des Begriffs „brennendes Wasser" ergibt sich aus dem u. S. 151, 4 Angeführten.

2) Crawley, Artikel „Drinks", Encycl. Rel. Eth. V, 73, 5.

3) Diod. I, 25; zuerst von Diels a. o. S. 144, 1 a. a. O. zu *aqua vitae perennis* verglichen. 4) N. h. XIV, 8.

5) Dazu Jesus Sirach 34, 27: „Dem Leben gleichzuachten ist der Wein für den Menschen".

6) Der zur Ambrosia gehörige Göttertrank νέκταρ ist — wie Lewy, semit. Fremdw. S. 80 längst erkannt hat — der *jajin niqtar* (Niphal von *qatar* = „räuchern"); der Begriff entspricht ganz dem o. S. 144, 5 von Aristoteles besprochenen οἶνος ἀτμίσας, dem „verdampften", „verdunsteten" Wein. Vgl. dazu die u. S. 180, 1 angeführte Stelle aus Macrob (d. h. aus dem Neupythagoräer Numenios περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς), wonach der Göttertrank *nectar altissima et purissima pars hylēs* ist, während der unten zurückbleibende *inferior potus animarum* der ὑλικὸς νοῦς (= *spiritus materialis*) ist. Der Wein als die alldurchdringende *anima mundi* (u. S. 156, 1) als πνεῦμα διῆκον (stoisch) = „*spiritus pervadens omnia*" ist der „Wein-Geist", was bei der Verdunstung zurückbleibt, „der trübe Erdenrest".

7) Vgl. o. S. 139, 8 Wein und Blut (Traubenblut des Sakramentes, o. S. 140).

8) Cuneiform Tablets 12, 21, 93058, 6b (Meißner, Seltene assyr. Ideogr. 4198).

kellenförmigen Trinkgefäßes. Das semitisierte *kurūnu* = „Wein" und „Sesamwein" „Gewürzwein" wird geschrieben MU-TIN[1]) (MU = *iṣu* = Holz, TIN = Leben), also wörtlich = ξύλον ζωῆς[2]), oder GAŠ-TIN „Gefäß des Lebens"[3]) oder BI-SAG = *šikaru reši* „Trunkenheit des Kopfes", auch schlechthin GEŠTIN mit dem Zeichen eines flaschenförmigen Trinkgefäßes[4]). Ebenso wird *karānu*//*ḫunnatu* „Weinstock", „Weinrebe" geschrieben iṣu GEŠTIN (dieses aus GIŠ = *iṣu* = „Holz", „Baum" + TIN = *balaṭu* = Leben)[5]), also genau = ξύλον ζωῆς. Dabei ist das altsumerische Schriftzeichen für TIN = *balaṭu* = „Leben" selbst nichts andres als das dreilappige Weinblatt[6]) ⩔ Hieraus ergibt sich die übrigens auch Rabbinen wie Kirchenvätern[7]) seit jeher wohl bekannte Schlußfolgerung, daß mit dem „Baum des Lebens" (*eṣ ḫajîm*)

1) MU-TIN = *ī-nu* „Wein" *kurunu, mutinnu,* II, Rawl. 25a—b, 38. Muss-Arnold, Assyr. Hwb. I, 439b.

2) LXX, Genes. 2, 3. Apokal. Joh. 2, 7; 22, 2—19. Vgl im *Qolasta* der Mandäer c. XXXV, übers. v. Lidzbarski, Mand. Liturgien, Abh. Gött. Ges. d. Wiss., ph.-hist. Kl., Neue Folge XVII, 1, Berlin 1920, S. 67: „der Weinstock, der ganz Leben, der große Baum, der ganz *mandas* (= γνῶσις) ist" (dazu u. S. 148, 1); ebenso LXXVII, S. 141 „der Weinstock, der ganz Leben ist". Oxforder Sammlung XII, ebenda S. 180: „*šrar*" (lies *šārār* = ὀμφαλός; dazu u. S. 148, 1) „jener große, verborgene erste Weinstock, der tausendmal tausend Früchte und zehntausendmal zehntausend Ranken trägt (cf. Syr. Baruch Apoc. c. 29, 5, Kautzsch II, 423. Jesus nach Papias bei Iren. V, 33, 3, Hennecke, Neutest. Apokr.² S. 545). S. 181 „*Rwaz* (= der prangende) jener große erste Weinstock" usw.; S. 218: „am Ufer des Jordans, des ersten Lebens steht der wundersame Weinstock aufgerichtet"; dazu Qolasta I, ibid. S. 4: „durch des Urmenschen (*Gabra Qadmaia*) Stimme und seine Rede sprossen empor und entstanden Weinstöcke und wurde das erste Leben in der Šekhina gefestigt". XIV, S. 21: „im Namen Josmirs, des ersten Weinstocks, von dem Jawar den Stab des Wassers nahm". Dieser öfter (z. B. mand. Johannesbuch 173, 3) erwähnte „Stab des lebendigen Wassers" ist der Mosesstab, mit dem Quellwasser aus dem Felsen geschlagen wurde.

3) Brünnow, A classified list of ideogramms 5156. Merkwürdigerweise hat sich die Bezeichnung ποτήριον τῆς ζωῆς in der eucharistischen Spendeformel des Weines der christlichen Ägypter (Kopten) erhalten: „this is the cup of life that came down from heaven" (Brightman, Liturgies Eastern and Western I Oxford 1906 p. 241; G. P. Wetter, Altchristl. Liturg.; Das christl. Mysterium, Göttingen 1921 S. 8, 6). Zur Herabkunft vom Himmel s. im hermetischen Traktat κρατὴρ ἢ μονάς (zu μονάς u. S. 156, 1) Corp. Herm. IV (V) § 4; Reitzenstein, Poim. 215,0: „κρατῆρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε δοὺς κήρυκα καὶ ἐκέλευσε αὐτῷ κηρύξαι ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε· βάπτισον σεαυτὴν . . εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα . ."

4) Barton, Origins of Semitic Writing, Delitzsch-Haupt, Beitr. z. Assyriol. IX 1, Leipzig 1913 Nr. 213 S. 112.

5) Das Zeichen GEŠTIN (sum. = Lebensbaum) ist zusammengesetzt aus dem Zeichen BI, GAŠ, KAŠ (Trinkgefäß) und dem Zeichen für TIN = „Leben", dem Weinblatt (s. o. im Text zu Anm. 6). In der kanesischen Schrift (E. Forrer, Zeichenliste Nr. 311, vgl. Sitz. Ber. Berl. Ak. 1919, 1032) hat das Zeichen den Wert *wi* (aus *win*; so muß also das kanesische Wort für Wein, lat. *vin-um* gelautet haben).

6) So Hilprecht bei Barton, a. a. O. S. 218 zu Nr. 425.

7) L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphen

bzw. dem „Baum der Erkenntnis"[1]) im Paradies der Hebräer[2]) nichts andres gemeint ist, als der Weinstock, dessen Erzeugnis seiner stärkenden, belebenden, „begeisternden" Kraft wegen dem mythischen Unsterblichkeitstrank, dem „Wasser des Lebens"[3]) gleichgesetzt wurde.

Literatur, Monatsschr. f. G. u. Wiss. d. Iud., 1899/1900 S. 122. Sanhedr. 70b, Levy, Nhbr. Wb. II 242b; Genes. r. § 19 u. 19b, Levy III 666b; R. Meir, Berakh. 40a; Levit. r. § 12. Griech. Baruchapokalypse c. 4, Kautzsch, Pseudepigr. II 451; Äthiop. Henoch 32, 15 Kautzsch II 256 („Baum der Weisheit", „Stamm wie Fichte, Frucht wie die der Weintraube"; bei der Beschreibung des Stammes ist an die heute noch „Lebensbaum" genannte Zypressenart *Thuya orientalis* gedacht). Apocalyps. Abrahami, ed. Bonwetsch, Stud. z. Gesch. d. Theol. 1898 S. 23. Fresko von Al Bagawât, Louise Troje, Sitz.-Ber. Heidelberger Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1916 Heft 17, S. 10, 1. Der Paradiesesbaum als Weinstock auf dem Quellberg der vier Paradiesesflüsse wurzelnd, Apsismosaik von S. Clemente in Rom, F. X. Kraus, Gesch. d. altchr. Kunst II 1, S. 247 Abb. 184. Dazu vgl. L. v. Sybel ZNTW XIX 1920, S. 86 über das belaubte, zwischen Weinreben und Rosenranken aufwachsende Kreuz als ξύλον τῆς ζωῆς.

1) Der „Baum der Erkenntnis" und der „Baum des Lebens" sind ursprünglich dasselbe, zwei Ausdrücke, die in der poetischen Vorlage von Gen. 2, 3 im *Parallelismus identitatis* nebeneinander standen (*eṣ ha-ḥajim be thokh ha-gan // eṣ ha-daath [be] ṭabur ʿe[den]* (lies [ב]טבור "ע[דן] für טב ורע). „Erkenntnis" ist einerseits nach der bekannten orientalischen Ausdrucksweise geschlechtlich gemeint — der Wein als Aphrodisiacum (Cornut. 30 p. 62 Lang „κινητικὸν γὰρ πρὸς συνουσίαν ὁ οἶνος"), andrerseits (s. o. S. 147, 2) ist sicher auch der durch Weingenuß bewirkte ἐνθουσιασμός (der Mensch wird „wie Gott" Gen. 3, 5. 22), die prophetische „Erkenntnis" (γνῶσις) gemeint (die Propheten eines thrakischen Orakels weissagen *„plurimo mero sumpto"* Aristot. bei Macrob. Sat. I 18, 1; dieselbe Sitte bei den Israeliten bezeugt Isaias 28, 7).

2) Die Vorstellung von einem „Baum des Lebens" im Jenseits ist auch bei den Ägyptern nachweisbar. In den Pyramidentexten (Sethe I S. 484; Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, London 1912 p. 134) wird ein „Baum des Lebens" auf einer fernen Insel erwähnt, nach dem König Phiops auszieht, den er findet und von dem er Unsterblichkeit verleihende Früchte genießt.

3) *mē balaṭi* „Wasser des Lebens", parallel mit *akal balàṭi* „Speise des Lebens" — wie griechisch „Nektar und Ambrosia" — erwähnt die Adapalegende II Rev. 26, Keilschr.-Bibl. VI, 1, S. 97; unmittelbar vorher nennt der Gott E-A dieses φάρμακον ἀθανασίας *mē muti, akal muti* „Wasser des Todes", „Speise des Todes" (ibid. I obr. Z. 29f. S. 97 a. a. O.), genau wie es Genes. 2, 17; 3, 13 heißt, wer davon ißt „muß sterben". Der scheinbare Widerspruch, aus dem man oft, zuletzt noch Gunkel im Genesiskommentar[3] S. 35, grundlos auf „Götterlügen" und „Göttertrug" schließen wollte, löst sich ohne weiteres auf, wenn man sich an die in heißen Gegenden und auf unterernährte Wüstenbewohner stark wirkende toxische Kraft des im Übermaß genossenen, in kleinen Gaben belebenden Weines erinnert. Vgl. Levit. r. § 12, wo der Tod Nadabs und Abihus auf Weingenuß zurückgeführt wird (in der Hamâsa werden trunkene Zecher getöteten Kriegern verglichen; Zuhair I 34 sagt von einem Gelage „man ging zwischen Getöteten, deren Seelen getroffen waren ohne Blutvergießen", Jakob, Altarab. Beduinenleben S. 103). Die als Weinlaube ausgeschmückte Decke eines ägyptischen Grabes (Abb. 60) (Virey, La tombe des vignes a Thébes, Rec. Trav. XXI 1899



Abb. 60.

Die Frage, wie mit dem als „Wasser des Lebens“ betrachteten Wein eine „Feuertaufe“ vollzogen werden konnte, wird restlos beantwortet durch die bereits o. S. 144, 1 angeführte, dem Bischof Hippolytos von Portus bei seinen Untersuchungen gnostischer Lehren und Bräuche bekannt gewordene Zaubervorschrift[1]): „Sehr brauchbar ist auch die Verwendung von Seewasser in folgender Weise: man kocht Schaum von Meerwasser in einem tönernen Topf mit Süßwein. Wenn das siedet und man ein brennendes Licht her-

---

p. 127ff.), unter der Osiris sitzt (Osiris, der „Weinpreß-Gott“, der „Herr des überfließenden Weines“, der die Toten mit dem Saft der Weinbeeren labt, Pyram.-Texte S. 1524; 1551ff.; Breasted a. a. O., S. 19, 22; als Weingott dargestellt, Budge, Osiris I 29; 38f.; 45; cf. Diod. I 17, 1 nach Hekat. v. Abdera; Tibull I 7, 33ff.) und die den Weinstock im ägyptischen Paradies (Pyr. p. 262, W. M. Müller, MVAG 1912, S. 70) darstellt, von schlangenumringelten Pfählen getragen (p. 138). Zu diesen Schlangen sind die schlangenleibigen Dryaden des Weinbergs auf einer schwarzfigurigen Vase (Notiz z. Z. unauffindbar) zu vergleichen, sowie die kleinasiatische und babylonische Schlangengöttin der Weinrebe (Albright, Johns Hopkins Univ. Circular Nr. 296, 1917 p. 900 [46]) und der schlangengestaltige Weinreben-Dionysos Sabazios der Thraker. Nach Epiphan. adv. haeres. 45 glaubten die Severianer, daß die Weinrebe aus der Verbindung der Erde mit der Schlange entstehe. Das ist der Mythus, den die Sabaziasten durch das mystische δρώμενον mit der durch den Schoß gezogenen Schlange darstellen (Dieterich, Mithraslit.[3] S. 125). Die Schlange am „Baum der Erkenntnis“ ist nichts andres als diese schlangengestaltige Rebengottheit. Vielleicht darf in diesem Zusammenhang auch erwähnt werden, daß babylonisch *balaṭu* „Leben“ nicht nur mit dem Idiogramm TIN des Weinblattes, sondern auch mit dem einen züngelnden Schlangenkopf darstellenden Zeichen TIL, TI (DIL, DI) geschrieben wird. Die Erkenntnis, daß der „Baum des Lebens“ bzw. „der Erkenntnis“ die Weinrebe ist, gestattet nun auch, die bisher unerkannte, langgesuchte, babylonische Fassung der Paradieseserzählung in einem neuen Boghazköj-Text (Weidner MDOG Nr. 58 August 1917 S. 77) zu erkennen. Das kurze Bruchstück lautet: „und KAT-TE-IR-KAN (Lesung der Ideogramme unsicher) aus . . . zu BI-RI-A (oder Gašria) . . . ist er . . die Rebe bricht er ab, zu . . . BI-RI-A zu KAT-TE-IR-KAN sagt: „du sollst nicht abschlagen, sollst nicht . . . Wenn du abreißt (cf. Genes. 2, 16, 17!) . . . zum Tempel des Marduk . . . Marduk öffnet seinen Mund. Also spricht Marduk zu KAT-TE-IR-KAN: die Speisen, die ihr gegessen habt (cf. Gen. 3, 17) und BIRIA zu . . . warum etwas nicht . . . Da Schamasch, der große Herr gemacht hat . . . aus dem Haus des Marduk KAT-TE-IR-KAN . . . und die Zeder . . . auf der Zeder . .“ Trotz aller Trümmerhaftigkeit des Textes erkennt man den Schauplatz als den Zedernhain auf dem Götterberg; das stimmt zum sog. „Sündenfall“-zylinder, wo die Frau (BI-RI-A), hinter der die Schlange aufrecht steht, unter einer Zeder sitzt, ihr gegenüber ein Mann mit der Hörnerkrone eines Königs (Katte Irkan? *kate*, das von E. Forrer, S. Berl. Ak. 1919 LIII 1038 erkannte Wort für König? Irkan = Hyrkanos, *Wrkan?*), das Pflück- und Speiseverbot, das durch das Abbrechen der Rebe übertreten wird, die Strafrede des Gottes Marduk und der Abzug des Sünders aus dem „Haus des Marduk“ und dem Götterhain.

1) ref. p. 57f.: „καὶ τὸ διὰ ἅλμης δὲ πάνυ χρήσιμον. ἔστι δὲ ἀφρὸς θαλάσσης ἐν ὀστρακίνῳ στάμνῳ μετὰ γλυκέος (dazu o. S. 145, 2 u. S. 226, 2, 231, 2) ἡψημένος, ᾧ ζέσαντι λύχνον ἐὰν προσάγῃς καιόμενον, ἁρπάσαν τὸ πῦρ ἐξάπτεται καὶ καταχυθὲν τῆς κεφαλῆς οὐ καίει τὸ σύνολον. εἰ δὲ καὶ μάννην ἐπιπάσσεις ζέοντι πολλῷ μᾶλλον ἐξάπτεται. βέλτιον δὲ δρᾷ εἰ καὶ θείου τι προσλάβοι.“

anbringt, fängt es Feuer und entflammt sich. Auf den Kopf gegossen, verbrennt es diesen ganz und gar nicht.[1]) Durch Aufstreuen von «Manna»[2]) auf die siedende Flüssigkeit wird die Entflammbarkeit noch befördert. Noch besser ist es, etwas Schwefel dazuzufügen".

Zum Verständnis sei bemerkt, daß der Zusatz von Salz mit Hilfe von Meerwasser zum Wein — wie er gegen das Kahmigwerden im Altertum ohnehin üblich war — die Löslichkeit des Weingeistes im Wasser vermindert — und den Siedepunkt des Wassers erhöht, im ganzen also die gesonderte Verdampfung des Weingeistes, bevor das Wasser in Dampf übergeht, ermöglicht. Der bekannte Chemiker Geh. Rat Kobert in Rostock und sein Assistent Dr. Sieburg haben schon 1913 Versuche nach dieser Vorschrift angestellt. Dabei wurde zunächst festgestellt, daß 12% Weingeist mit Kochsalz versetzt brennend über ausgestopfte Katzenfelle gegossen werden konnte, ohne auch nur ein Haar zu versengen. Beim eigentlichen Hauptversuch wurden starke Süßweine von 15,65—18,54% Alkoholgehalt mit Salz gesättigt, vorsichtig bis auf 80° C erwärmt, durch Annäherung eines Lichtes entflammt und auf die Felle gegossen: eine hohe Flamme schlug zehn Sekunden lang in die Höhe, so daß die Felle zu brennen schienen, ohne daß in Wirklichkeit auch nur die leiseste Versengung eintrat. Das zugefügte Salz wirkt dabei, wie die Alten sehr genau wußten[3]), als ein besonderes Schutzmittel gegen eine allfällige Verbrennung.

Wenn, wie in diesem Fall, der Feuertaufe mit dem am Opferfeuer bis zur Entflammung erhitzten schweren, mit Seewasser gemischten τεθαλλαττώμενοϲ οἶνοϲ eine Wassertaufe mit Meerwasser (o. S. 115, 2) voranging, so konnte man mit doppelter Sicherheit darauf rechnen, daß das über den Kopf gegossene flüssige Feuer den zu Taufenden in keiner Weise beschädigen würde. Ein trotzdem eingetretener Unfall wäre sicher auf unwürdigen Empfang des Sakramentes zurückgeführt worden.

In diesem Zusammenhang wird dann auch ohne weiteres klar,

---

1) Ich erinnere an die in England uralte Sitte, den Plumpudding des Weihnachtsabends mit Rum zu übergießen, anzuzünden und brennend zu Tisch zu bringen und dieses harmlose „Feuer" zu schlucken. Bevor man Rum kannte, ist dieser Ritus sicher mit brennendem „Lebenswasser" (*visge beatha*) ausgeführt worden.

2) μάννα wird der Weihrauch z. B. im hippokrateischen Schriftenkorpus ed. Fuchs, München 1900 II S. 68; 294; 318 genannt. Diels a. o. S. 144, 1 a. O. S. 31 möchte auch hier diese Bedeutung voraussetzen, s. aber u. S. 152, 2.

3) Hippolyt. a. a. O. p. 59, 18: „τὰϲ χεῖραϲ πολλάκιϲ ἅλμη νιψάμενοϲ . . οὐ πάνυ τι καίει, κἂν ἀλεθῶϲ ζέη" (siedendes Pech versengt derart mit Seewasser mehrmals gewaschene Hände nicht).

was das „Zeichen“ gewesen ist, das der Taufe mit Feuer bzw. mit dem πνεῦμα des „Taufwassers des Lebens“ vorausging und die Teilnahme an der heiligen Handlung mit solcher Zuversicht auf das Gelingen erfüllte (o. S. 141, Z. 10ff.): genügend schwere und „feurige“ — d. h. an Weingeist reiche — Weine flammen auf, wenn sie ins Feuer gegossen werden, ebenso wie Salzwasser, in die Flamme gespritzt, das Feuer natriumgelb aufleuchten läßt. Beides war den Naturforschern der peripatetischen Schule wohl bekannt[1]) und wurde auf den Feuergehalt des Meerwassers[2]) — herrührend vom Untertauchen der Gestirne — und auf den Feuergehalt des Weines zurückgeführt. Ein Ausbleiben des Aufleuchtens bei der cπονδή zeigt zu geringen Weingeistgehalt des betreffenden Weines an, der dann auch die Entzündung des erhitzten Wein- und Salzwassergemisches[3]) verhindern muß.

---

1) Heraklit, Diels FVS² p. 672, 3: „θαλάccηc τὸ μὲν ἥμιcυ γῆ, τὸ δὲ ἥμιcυ πρηcτήρ“.

2) Theophrast., de igne 67 p. 19 ed. Gercke: „. . διὰ τοῦτο γὰρ ὁ οἶνοc ὁ χεόμενοc ἐπὶ τὴν φλόγα καθάπερ τοῖc cπένδουcιν ἐκλάμπει καὶ ἡ θάλαccα ὅταν ἀποcβεννύωcιν (Ablöschen der Opferglut mit Meerwasser), ἐὰν δ' ἔλαττον ᾖ καὶ τὸ ὕδωρ“.

3) Das ist die sog. *aqua ardens* (wässeriger Alkohol) der mittelalterlichen Rezeptbücher (Degering, Sitz.-Ber. Berl. Ak. 1917, 36, 503), von der immer wieder hervorgehoben wird, daß sie auf einem feinen Leinentüchlein angezündet werden kann, ohne dieses zu beschädigen. Es liegt auf der Hand und ist längst in der o. S. 144, 1 erwähnten Literatur vertreten worden, daß dieses Weinsieden zur Entdeckung der Alkoholdestillation führen mußte und auch geführt hat. O. v. Lippmann — wie übrigens Diels selbst — haben in dem Streit darum, ob diese Entdeckung den Alchemisten des Altertums oder erst im Mittelalter gelungen ist, eines übersehen: es ist durch v. Lippmanns Versuche zweifelsfrei erwiesen, daß der in den antiken Hss. abgebildete Destillationshelm (ἄμβιξ) nicht genügt, um Alkohol zu destillieren. Aber der zuerst bei dem Syrer Poseidonios von Apamea (ap. Athen. IV 152 E) nachweisbare Ausdruck — Poseidonios vergleicht den ἄμβιξ oder ἄμβικοc (Retorte) mit gewissen, offenbar sehr langschnäbeligen Gefäßen der Kelten — ist ein Lehnwort aus dem Aramäischen und dort bedeutet *'ābbiq* (Mikw. 6, 10 אביק שבמרחץ Levy, Nhb. Wb. I 14b) „Kanal“, „Rohr“, insbesondere die Rohrleitung im Badehaus, durch die das Wasser aus dem Kessel in die Badewanne geleitet wird. Diels' Ableitung ἄμβικοc aus *ἀμφίβικοc erklärt das Wort βῖκοc, phoenik. βῦκοc, Levy, Semit. Fremdw. 101 f. selber nicht, das nur eine Transkription von aram. בּוּקָא = βῦκοc βίκοc LXX Jerem. 19, 1. 10 = „Krug“, „Kanne“ ist. Der Ausdruck ἄμβιξ selbst paßt also nicht zu dem in den Alchemisten-Hss. abgebildeten unvollkommenen Destillationshelm, wohl aber zu dem Rohr der Retorte oder des Destillationskolbens, der die Dämpfe zur Abkühlung in das, der ägyptisch-jüdischen „Maria“ zugeschriebene Wasserbad (*bain Marie*) leitet. Damit aber kann man tatsächlich Alkohol destillieren. Überdies ergibt sich aus einem babylonischen Werkvertrag RA VI 130 Rev. 52b, Meißner, Babylonien S. 240, 3, daß außer den Datteln und der Würze (Kassiablätter, Sesamöl), den Gärbottichen, Fässern und Krügen auch noch ein Brennofen (*tannûr*) zur Herstellung von *šikaru* = „Rauschtrank“ gebraucht wurde. Die von Meißner und anderen Assyriologen angewandte Übersetzung „Dattelschnaps“ setzt voraus, daß es sich um ein gebranntes, d. h. destilliertes Alkoholprodukt handelt, die Alkoholdestillation also den Babyloniern wohl bekannt war (wenn die Angaben Crawleys, art. „drinks“, Encycl. Rel. Eth. V 73, 2 richtig sind, auch den alten Indern und verschiedenen an-

Die Hinzufügung von „Manna“ und θεῖον ist für den gewünschten Erfolg nicht nur unnötig, sondern eher schädlich.[1]) Das zeigt besonders deutlich, daß die Vorschrift nicht wissenschaftlichen, sondern kultischen Erwägungen entsprungen ist: θεῖον, die „göttliche“ Substanz des Blitzfunkens (o. S. 143, 3) durfte bei der Feuertaufe nicht fehlen, und μάννα, das vermeintlich vom Himmel fallende Exsudat der *tamarix mannifera* Ehrenberg vom Sinai[2]), ist dem „Lebenswasser“ als die bekannte biblische „Speise des Lebens“ und als „Himmelsbrot“ beigemischt worden. Hier ist der jüdische Einfluß auf die Ausbildung der magischen Vorschrift greifbar deutlich zu erkennen.



Abb. 61.

Religionsgeschichtlich am wichtigsten ist jedoch die Beobachtung, daß durch den Botenbericht in Euripides' „Bakchen“[3]) — also dem besten Zeugen klassischer Zeit — vollkommen sichergestellt ist, daß die schwärmenden Bakchanten ein nicht versengendes Feuer im Haar trugen. H. Leisegang[4]) hat treffend beobachtet, daß der Schöpfer des nebenstehend abgebildeten, aus Smyrna stammenden Leydener Dionysoskopfes[5]) dieses πῦρ ἐπὶ βοστρύχοις zur Darstellung zu bringen versucht hat. Offenbar hat man sehr früh die noch in Hauffs „Phantasien aus dem Bremer Ratskeller“ und in Goethes faustischen Zauberspielen in Auerbachs Keller und in der Hexen-

deren Völkern). Möglich ist es freilich, daß dieser Ofen nur als Thermostat zur Erhaltung der günstigsten Gärtemperatur diente, oder daß ein Erzeugnis kalter Gärung des Dattelsaftes durch Erhitzen (Pasteurisieren) oder kurzes Kochen in diesem Brennofen haltbarer gemacht wurde. Im ganzen scheint es kaum glaublich, wenn auch nicht ganz ausgeschlossen, daß die Alkoholdestillation eine Erfindung des europäischen Mittelalters gewesen sein sollte, wie v. Lippmann a. a. O. nachzuweisen sucht. Die Bezeichnung *vitis* (Rebe) und *serpens retortus* für die Destillationskühlschlange, die nach Mich. Savonarola (1384—1462) schon die Antike („antiqui“) besaß (Lippmann, Beitr. 92), gehört offenbar zu der o. S. 134, 5, 149, o erörterten bakchischen Physik und Symbolik. 1) v. Lippmann, Chem. Zeit. 1917, XLI Nr. 143f.

2) S. den Artikel *manna* in der Encycl. Bibl. 2929 § 2. Diels' Deutung auf Weihrauch scheint mir demgegenüber aufzugeben.

3) v. 757: „ἐπὶ δὲ βοστρύχοις πῦρ ἔφερον, οὐδ' ἔκαιεν“.

4) Der heil. Geist, Leipzig 1919, S. 237.

5) Leisegang a. a. O., S. I; Mon. dell' Istit., II 41 B; Roscher, ML I 1128 (o. Abb. 61).

küche[1]) zu gespenstischen Wirkungen benutzte Entflammbarkeit der Weindünste bei der Herstellung von Glüh- und Gewürzweinen beobachtet und zur Nachbildung der bekannten St.-Elmsfeuerartigen nächtlichen Leuchterscheinungen an den unheimlich gesträubten Haaren[2]) erregter Tänzer in gewitterschwülen Sommernächten verwendet.

Der Ausdruck „Priestertrug", den Diels auf die magische Vorschrift bei Hippolytos in Anlehnung an den christlichen Berichterstatter anwendet, paßt auf die Geist- und Feuertaufe der griechisch-ägyptischen Gnostiker so wenig wie auf das durch Euripides bezeugte δρώμενον der Dionysosmysten: die Gläubigen, die diese ebenso schlichten als tiefsinnig eindrucksvollen Feiern begingen, waren so wenig Gaukler und Betrüger wie die altionischen Weisen heute noch mit Fug „Materialisten" genannt werden dürfen, die das Weltall aus ὕδωρ, πνεῦμα oder πῦρ[3]) — d. h. aus einem der wechselweise ineinander übergehenden, in ewigem Fluß und geheimnisvoller Bindung aneinander aufwallenden und aufschäumenden Wesensteile der im Wein sinnenfällig wahrnehmbaren Weltseele (u. S. 156, 1) und Lebensquelle — hervorgehen ließen.

In der Erscheinung des Siedens[4]) — wenn die Hitze des Feuers die Luft, bzw. das heiße πνεῦμα aus dem „Wasser des Weines" (o. S. 146) in kugeligen Blasen (πομφόλυγες)[5]) emportreibt und schließlich die *aqua vini* restlos in πνεῦμα und den zurückbleibenden „Erdenrest"

1) „Die Hexe schenkt den Trank in die Schale, wie sie Faust an den Mund bringt, entsteht eine leichte Flamme." Wie man das zuwege brachte, zeigt das von Diels a. a. O. S. 25, 3 angeführte Feuerwerksbuch des Marcus Graecus, Liber Ignium 24 p. 11 La Porte, p. 116 Berthelot: „calcem vivam (ungelöschten Kalk) cum modico gummi Arabici et oleo in vase candido (in einem weißen Gefäß) cum sulfure confice, ex quo factum vinum et aqua aspersa accendetur". Beachte, daß die Entzündung genau so erfolgt, wie bei den ins Wasser getauchten dionysischen Fackeln (o. S. 134f.). Unmittelbar darauf folgen — nicht zufällig — die Vorschriften für *ignis graecus* (o. S. 135, 6) und *aqua ardens*. Der Überlieferungsweg von der Küferkunde der Διονύσου τεχνῖται über die neupythagoreische Wissenschaft und die antimagische und antignostische Kirchenväterliteratur liegt nun klar zutage.

2) *„flammeus apex"* Ovid. fasti VI 636; Virgil, Aen. II 682; „ecce levis summo de vertice visus Juli fundere lumen apex tactuque innoxia mollis lambere flamma comas". Diels a. a. O. 24, 4.

3) Vgl. über die religiös-mystischen, mit der Zyklustheorie zusammenhängenden Grundlagen des altionischen ἀρχή-Begriffes „Weltenmantel" S. 459. Die vier στοιχεῖα sind die „Schritte" (*gradus*) im Kreislauf der ineinander übergehenden Elemente des ὑλικὸς νοῦς (o. S. 146, 6). Zum Kreislauf der Elemente vgl. den orphischen Zeushymnus v. 5 u. 9: „Ζεὺς πνοιὴ πάντων . . ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ" usw.

4) S. o. S. 149, Z. 8 u. 150, 3. Dazu „Weltenmantel" S. 357, 3, 358 zu der antiken Etymologie Ζεύς von ζέσις, Δεὺς von δεύω „benetzen", ebd. 691, 4: Empedokles Diels, FVS² p. 1592, 13: „Δία μὲν γὰρ λέγει τὴν ζέσιν καὶ τὸν αἰθέρα".

5) Vgl. die im Chaos nach orphischer Lehre entstehende weltumfassende Urblase (Stellen „Weltenmantel", Register s. v. Blase).

des Eindampfrückstandes scheidet — muß man den geheimnisvollen Vorgang gesehen haben, der in der Entflammung des „Lebenswassers“[1]) zur *aqua ardens*[2]), bzw. seines feurigen πνεῦμα zur nicht versengenden göttlichen Flamme die zum Ursprung rückgewandte Erfüllung findet. Daß man in der Berührung mit dieser geist- und feuererfüllten Flüssigkeit eine Vereinigung mit der Weltseele und dem feurigen Athem des Alls zu erleben vermeinte, und daß diese heilige Handlung zu den eindrucksvollsten überhaupt denkbaren religiösen Erlebnissen gehört haben muß, wird auch der nüchterne Sohn einer entgötterten Zeit noch nachempfinden können.[3])

Die Vereinigung mit dem feurigen πνεῦμα des Weltgeistes ist anscheinend in doppelter Form vollzogen worden: einerseits durch einen Trunk aus dem Wein- bzw. dem Wasserbecher, die der Christos bei der Vorbereitung der Geist- und Feuertaufe vor den beiden κρατῆρες aufstellt, andrerseits durch die Taufe aus bzw. mit dem κρατήρ, d. h. durch das Ausgießen des entflammten Weines auf das Haupt des Täuflings. Auf den Trunk vom „Lebenswasser“ bezieht sich Hippolytos[4]), wenn er von den gnostischen Anhängern des Baruchbuches sagt, daß sie, nachdem sie geschworen haben τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενί, die ἐπόπτεια genießen und vom ὕδωρ ζωῆς trinken: „und das ist bei ihnen die Taufe“.[5]) Zur Symbolik dieses

1) Beachte den Begriff des πῦρ ἀείζων bei Heraklit FVS² p. 662, 11, ebd. das ἀνάπτειν des Wassers.

2) Auch *vinum ardens* = „Branntwein“, z. B. Arnaldus Villanovanus (1309—1312) ed. Basil. 1585 p. 1699D: „ex vino .. *vinum ardens*, quod aquam vitae nuncupant, per destillationem elicitur“.

3) Es wäre zu wünschen, daß die Geschichtschreiber der Religionen soviel Einfühlungsfähigkeit aufbrächten, wie der Enkel Erasmus Darwins, der berühmte Physiolog Francis Galton, der in seinen eben bei Methuen erschienenen „Memories of my Life“ (p. 191) den folgenden lehrreichen Versuch schildert: „The third and last experiment of which I will speak was to gain an insight into the abject feelings of barbarians and others concerning the power of images which they know to be of human handiwork. I had visited a large collection of idols gathered by missionaries from many lands, and wondered how each of those absurd and ill-made monstrosities could have obtained the hold it had over the imaginations of its worshippers. I wished, if possible, to enter into those feelings. It was difficult to find a suitable object for trial, because it ought to be in itself quite unfitted to arouse devout feelings. I fixed on a comic picture, it was that of Punch, and made believe in its possession of divine attributes. I addressed it with much quasi-reverence as possessing a mighty power to reward or punish the behaviour of men towards it, and found little difficulty in ignoring the impossibilities of what I professed. The experiment gradually succeeded; I began to feel and long retained for the picture a large share of the feelings that a barbarian entertains towards his idol, and learnt to appreciate the enormous potency they might have over him“. 4) ref. V 27 p. 133 Wendl.

5) Vgl. u. S. 373, 7 über das mit der Taufe der Großkirche verbundene Mysterium des Trinkens der drei Becher — Wasser, μελίκρατον und Wein — und das Mysteriensymbolon „τρίτου κρατῆρος ἐγεύσω“.

mystischen Trunkes gehört die vorangegangene wunderbare Verwandlung des Weines in Wasser: die Bedeutung des Vorgangs wird klar durch die bei dem tief in die Mysterien eingeweihten Plutarch[1]) erhaltene gleichnisweise Bezeichnung des Logos als des νηφάλιος κρατήρ der Musen, im Gegensatz zum ἀφροσύνης ἄκρατον πόμα[2]), die offensichtlich zusammengehört mit der hermetischen und philonischen Bezeichnung[3]) des wahren ἐνθουσιασμός der verzückten Gottesschau und γνῶσις — der Gott-Trunkenheit Spinozas — als einer νηφάλιος μέθη.[4])

Auch der ausdrücklich als Wasser bezeichnete feuerfarbige Trank im Erinnerungskelch des vierten Esrabuches (u. S. 184, 3) wird hier anzureihen sein.

Was die Taufe mit dem geheimnisvollen, in dem einen der beiden κρατῆρες bereiteten „Taufwasser des Lebens" anlangt, von der Bousset[5]) noch sagen mußte, es sei „vollkommen undeutlich, wie sich der Verfasser das Taufen mit dem Wasserkelch eigentlich dachte", so hat nunmehr die bei Hippolyt erhaltene magische Vorschrift zum Ausgießen des brennenden Gemisches von Süßwein und Meerwasser auf die Locken der Initianden, zusammengehalten mit dem Zeugnis des Euripides und des Leydener Bakchoskopfes, allen wünschbaren Aufschluß gebracht.

Wie bei der großkirchlichen Wassertaufe der Wasserguß auf den Kopf des Täuflings, die Taufe *per aspersionem* das ursprüngliche Wasserbad, die Taufe *per immersionem*, vertritt, so muß auch hier die Taufe mit dem feurigen Lebenswasser des κρατήρ ein Sinnbild des Untertauchens der Seele im reinigenden Feuergeist des Alls gewesen

---

1) Sept. Sap. Conviv. 13: „αἱ Μοῦσαι καθάπερ κρατῆρα νηφάλιον ἐν μέσῳ προθέμεναι τὸν λόγον. Vgl. dazu in der Aridäus-Vision (u. S. 182, 3) den κρατήρ, in dem beim Näherkommen die Purpurfarbe verschwindet und nur ein strahlend klarer Lichtglanz sichtbar bleibt. Dazu in dem Alexanderroman bei Philostrat, Vita Apoll. Tyan. III, 14, die am Ende der Welt im fernen Indien gelegene Sühnequelle (φρέαρ ἐλέγχου), in deren Nähe κρατῆρα εἶναι πυρός. Dieses entsündigende Feuer heiße „πῦρ ξυγγνώμης".

2) Philo, de ebriet. 95. Dazu u. S. 184 über die zwei κρατῆρες der Lethe und der Mnemosyne.

3) Stellen bei Jos. Kroll, Lehren d. Herm. Trismeg. 379, 1.

4) Philo, de opif. mundi 71 p. 24 Cohn: „μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ". Cumont, Astrology and Religion New York 1912 p. 147: „*in the one* (sc. *the Dionysiac intoxication*) *under the stimulus of wine the soul communicates with the exuberant forces of nature, and the overflowing energy of physical life expresses itself in tumultous exaltation of the senses and impetuous disorder of the spirit. In the other* (scil. *the mystic contemplation of heaven*) *it is with pure light that reason quenches her thirst for truth and the 'abstemious intoxication' which exalts her to the stars, kindles in her no ardour save a passionate yearning for divine knowledge. The source of mysticism is transferred from earth to heaven*".

5) A. a. O. S. 312.

sein: in dieser Gestalt wird die „Taufe im κρατήρ" nämlich ausdrücklich anbefohlen in der merkwürdigen hermetischen Schrift κρατὴρ ἢ μονάς[1]): Gott hat den νοῦς[2]) wie einen Preis — man denkt an die Preisamphoren der panathenaischen Wettspiele! — mitten zwischen die Seelen hineingestellt: κρατῆρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε[3]) δοὺς κήρυκι[4]) καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύξαι ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε· βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ πιστεύουσα, ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας. ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι ... Hierauf bezieht sich augenscheinlich auch die Mahnung des Mystikers Zosimos (Wende des 3. und 4. Jahrh. n. Chr.) an seine Schülerin Theosebeia[5]): τὰ φυσικὰ τῆς ὕλης abzuwerfen καὶ καταδραμοῦσα ἐπὶ τὴν ποιμανδρίαν[6]) καὶ βαπτισθεῖσα τῷ κρατῆρι ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος σου[7]), wo freilich der Ausdruck τῷ κρατῆρι βαπτίζειν nicht notwendig die Immersionstaufe voraussetzt.

Ein Ein- und Untertauchen in dem κρατήρ muß auch gemeint sein, wenn in der Pistis Sophia an der u. S. 184, 2 erörterten Stelle gelehrt wird, daß „der Todestrank" der Vergessenheit zu einer Art äußerer Hülle oder Einkörperung für die Seele wird, dieser ganz gleich und ähnlich gestaltet und daher ἀντίμιμον πνεῦμα genannt; daß umgekehrt der belebende Trank aus dem Becher der Erinnerung der Seele einen ewig wachen, nach Licht und Erkenntnis durstigen Körper verleiht. Offenbar ist der Inhalt des κρατήρ hier nicht mehr so sehr als Trank wie als ein seelenbenetzendes Bad in mystischem Traubenblut gedacht, das als Blutseele, genauer gesagt,

1) Corp. Herm. IV (V) § 4 Reitzenstein, Poim. 215, 1. Mit der Μονάς ist der alleinige Gott gemeint, zu dessen Anschauen der im κρατήρ Getaufte berufen ist. Es ist merkwürdig, daß die alten Lexikographen ein altes Wort οἴνη (oder οἰνός) = die Eins oder Einheit (auf dem Würfel) kennen, das mit οἴνη = Weinstock und οἶνος „Wein" homonym ist. In dem leider nur lateinisch erhaltenen Bruchstück über Bakchos als „anima mundi ... semper una eademque perseverans, nullam simplicitatis suae patitur sectionem" (Kern, Orph. Fr. p. 233 Nr. 213) muß im griechischen Original ein mystisches Wortspiel mit diesen Begriffen, οἶνος, οἴνη — οἰνός, οἴνη zugrunde gelegen haben.

2) D. h. Dionysos als den ὑλικὸς νοῦς (o. S. 146, 6).

3) Vgl. o. S. 147, 3 über das vom Himmel herabgesandte ποτήριον ζωῆς der koptischen Eucharistie.

4) So lese ich statt des überlieferten κήρυκα. Der κρατήρ wird dem himmlischen Boten übergeben.

5) Berthelot, Coll. alch. Gr. 244; Reitzenstein, Poim. 214, 1.

6) Überliefert ἐπὶ τὸν Ποιμανάνδρα. Der Parallelismus mit κρατήρ zeigt aber, daß die ποιμανδρία (Lykophron 326), der Melkeimer des u. S. 375, 4 erörterten Mysteriums gemeint ist.

7) D. h. zu den Göttern, zu deren γένος die unsterbliche Seele von jeher gehört.

als ein bluterfülltes εἴδωλον der Seele, diese schon vor der Einkörperung umhüllt und je nachdem entweder als Nektar und Erkenntnistrank zur Weisheit befähigt oder als trübschwerer Betäubungs- und Rauschtrank in dumpfe Verblendung lastend hinunterzieht (u. S. 180 Z. 3).

Diese Vorstellung eines Bades im Becher oder Mischkrug setzt voraus, daß in der Urform der Weintaufe *per immersionem* ein κάνθαρος oder κρατήρ von überlebensgroßen Ausmaßen Verwendung fand. Das erinnert sofort an die merkwürdige Bezeichnung κάνθαρος, d. h. „Becher" (Kelchfontäne) oder φιάλη (Brunnen„schale") des von Eusebios[1]) als ἱερῶν καθαρσίων σύμβολον bezeichneten Lustrationsbrunnens im Vorhof oder Vorgarten (*paradisus*) der christlich-hellenistischen Basilika[2]), der sich in der Tat durch die regelmäßige Verwendung des dionysischen Pinienzapfens[3]) als ein aus der Einrichtung der bakchischen Telesterien übernommenes Erbstück verrät.

Die Annahme liegt nahe, daß diese κάνθαροι oder κρατῆρες der Bakcheia den himmlischen *crater Liberi* darstellten, in dem die Seelen bei ihrem Sturz untertauchten (u. S. 180, 4) und den man sich wohl ebenso als ein Riesengefäß dachte, wie jenen vermutlich auf dasselbe Sternbild zu beziehenden mythischen Becher des Helios[4]), in dem der Sonnengott oder Herakles über den nächtlichen Himmelsozean fährt.

Überhaupt entspricht jeder Zug des in der gnostischen Pistis Sophia und den Jeûbüchern geschilderten Rituals orphisch-dionysischen Kultbräuchen: das Aufstellen der zwei κρατῆρες — einer rechts, einer links — zum Opfer, davor der Weinbecher und kleine runde Brote[5]), die Verwendung von Öl- und Weinzweigen (o. S. 104 f.) ist deut-

1) hist. eccl. X, 4. 2) Kaufmann, Hdb. d. altchr. Arch. 184, 197, Z. 17, 294.

3) Die *pigna* von der alten Petersbasilika in Rom; die vom Aachener Münster, beide aus Bronze; eine steinerne von Sulu Monastir in Konstantinopel, eine steinerne auf einer Säule von S. Apollinare nuovo Ravenna; v. Spieß MVAG 1917, 331. Ebd. und bei Wulff a. a. O. S. 318 Abb. 294, mehrere Abb. solcher κάνθαροι-Brunnen. Der Fichtenzapfen auf dem Thyrsos bezieht sich auf die Verwendung des Harzes zur Haltbarmachung des Weines (des heute noch in Griechenland üblichen, jedem Hellaspilger wohl vertrauten Harzweines (*rezinàto*). Noch im Palasthof des byzantinischen Kaisers Theophilos stand ein Brunnen, dessen Schale stets mit den Früchten der Jahreszeit gefüllt war, und aus dessen Pinienzapfen Gewürzwein floß (Strzygowski, Der Pinienzapfen als Wasserspeier, Röm. Mitt. 1903 XVIII). Der Gewürzwein (vgl. die babyl. Schreibung von *kurunu* „Gewürzwein" mit dem Zeichen „Holz des Lebens") stellt das aus der „Quelle des Lebens" bzw. dem ποτήριον ζωῆς fließende „Wasser des Lebens" dar.

4) Gerhardt, Auserlesene Vasenbilder II CIX, Edm. Courbaud, Mél. d'arch. XII 1892, 274—288. Stesichoros, Aischylos, Panyassis bei Athen. XI 38, p. 469D—F. Peisandr. fr. 5; Pherekydes Ler. FHG I 88, 33h; Apollod. 2, 119, 107.

5) Vgl. die Gerstenbrote (μάζαι) beim μαζῶνες-Fest des Dionysos von Phigalia Athen. XI 487c.



Abb. 62.

lich auf dem oft abgebildeten Stamnos von Neapel[1]) mit dem Fackeltanz der Mänaden um die Bildsäule des Dionysos zu sehen. Die genaue Angabe des verwendeten Räucherwerks kehrt im orphischen Hymnenbuch bei jedem einzelnen Kultlied wieder, die Bekränzung der Mysten (o. S. 141) und ihre leinenen Gewänder[2]) sind als orphischer Kultbrauch wohl bekannt, wenn auch nicht auf diesen Mystenkreis beschränkt.

Vielleicht ist eben diese mystische Feuertaufe[3]) mit brennendem Wein der Mysterienritus gewesen, den Alkibiades mit seinen übermütigen Zechgenossen freventlich aufführte und entweihte, wofür dann der Komiker Eupolis in dem Lustspiel βάπται[4]) die übermütigen „Täufer" im Theater an den Pranger stellte. Daß die thrakische Göttin Kottyto in diesem Zusammenhang genannt wird, spricht durchaus nicht gegen den dionysischen bzw. thrakisch sabaziastischen Charakter der Feier.

---

1) Lichtbild Arch. Jahrb. 1917 S. 87 Abb. 58; Stich im Mus. Borbon. 12, 22, Roscher ML II 1, 2267f. Abb. 6, o. Abb. 62. Die Ölzweige sind unter der als τράπεζα geformten θυωρός (u. S. 195, 1), die Weinzweige am Fetisch des Dionysos zu sehen. Die ἡλιακὴ τράπεζα, auf der die κρατῆρες stehen, Orph. Fragm. p. 309 Kern deutet auf die naheliegende kosmische Deutung dieses Altartisches; s. über die „mensa solis" „Weltenmantel" S. 609, 1. Die Brote deutlicher auf dem gleichartigen Vasenbild Ann. R. Scuola Arch. di Atene IV/V 1924, p. 139, fig. 8. Reinach, Rép. Vas. I 157, 3.

2) Herodot II 81 bei den Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ . . . Πυθαγορείοισι.

3) Oder die Weintaufe und Feuerhärtung der Mysten von Eleusis (u. S. 363, 2, Taf. XXII, Abb. 128).

4) Kock, Comic. Att. Fragm. I 273. Iuvenal, sat. II 91 und Schol. Zu der angeblichen Rache des Alkibiades, der den Eupolis im Meerwasser ertränkt haben soll, sind die u. S. 278f. erwähnten Beispiele mystischer Talion zu vergleichen.

14. Der Gemäldezyklus im Nasonier-Grabmal und in den Kolumbarien der Villa Pamfili.

Schon bisher konnte mehrfach zum Vergleich mit den in den Gräbern der Via Latina zur Darstellung gelangten Jenseitshoffnungen und Mysterienvorstellungen auf einzelne verwandte Bildwerke im 1675 entdeckten *Sepolcro de' Nasoni*[1]) hingewiesen werden; insbesondere das allegorisch gedeutete Parisurteil[2]) (o. S. 127f.) ist beiden Gruftanlagen gemeinsam. Aus der Alkestissage ist diesmal[3]) die Rückführung der treuen Gattin aus der Unterwelt durch Herakles und die Fesselung des Kerberos durch den in die Mysterien eingeweihten Helden[4]) anzutreffen; das eine Bild, die Befreiung der Seele aus der Todeshaft verbürgend, zum Lohn für freiwillige Aufopferung des Lebens und freiwilligen Abstieg in das Schattenreich, wie er ja in den Mysterien gefordert und geübt wurde[5]), das zweite deshalb gewählt, weil Herakles, der zum Gott verklärte Dulder, „*omnes cupiditates et cuncta vitia terrena contempsit et domuit*"[6]), zum Unter-

1) Bellori-Bartoli, Le Pitture Antiche delle Grotte di Roma e del Sepolcro de' Nasoni, Rom 1706 (2. Teil „le Pitture Antiche del Sepolcro de' Nasoni" descr. da Gio. Pietro Bellori" beginnt p. 25. Es gibt auch eine ältere lat. Sonderausgabe der Stiche des Bartoli). Über die von der Wand abgenommenen Freskenteile, 1885 George Richmond vom Kensington Museum abgekauft, s. Mrs. Arthur Strong, Brit. School of Rome VII, 1905, p. 316 n. 3; Michaelis, Arch. Jb. XXV, 1910; Rodenwald, Röm. Mitt. 1917, 1ff., wo eine Neupublikation des Ganzen angekündigt ist. Dem Stil nach gehören die Bilder in die Zeit nach dem Ausgang der Flavischen Dynastie (Rodenwald, S. 18).

2) S. u. Taf. VII rechts oben in der Ecke.

3) Tav. X und Tav. XVI; S. Reinach RPGR 187, 6; 189, 7. In dieser Verbindung auch Mythogr. Vatic. I, 92. (Taf. X, Abb. 63. Dieser und die folgenden Bildstöcke aus dem a. Aufsatz von Michaelis sind dem Verf. von der Leitung des Deutschen Arch. Instituts durch Prof. Rodenwalds Güte frdl. überlassen worden.)

4) Herakles vor dem Kerberos-Abenteuer in die Mysterien eingeweiht, Diod. IV, 25, 1. Dazu Euripid. Heracl. 613; Fahlenberg, De Hercule tragico Graecorum, p. 16; Joël, Sokr. II, 1, 174, 1, cf. 271. Wahrscheinlich dargestellt auf dem unerklärten pompeianischen Wandgemälde Bull. Ist. 1868, 41; S. Reinach RPGR 192, 1. Sicher auf dem Neapler Relief Reinach RRGR III, 89, 2; Ossuar vom Esquilin, ebenda 333, 1. Orhische Darstellung der Höllenfahrt des Herakles, Kern, Orph. frag. p. 307, Nr. 296.

5) „*traditio ad instar voluntariae mortis*" der Mysten, Apuleius Metam. XI, c. 21; dazu Dieterich, Mithrasliturgie S. 162f., Prokl., Plat. theol. IV, 9, p. 193 ed. Port. „θάπτειν τὸ cῶμα ... πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυςτικωτάτῃ τῶν τελετῶν."

6) Serv. Virg. Aen. 6, 395, cf. 8, 297. Diese Deutung ist einerseits auf der o. S. 71, ff. belegten platonischen Auffassung der Laster und Leidenschaften als wilder Tiere im Menschen, andrerseits auf den merkwürdigen Bildern des Kerberos als eines Mischwesens aus Löwe, Wolf und Hund aufgebaut, die im Serapiskultkreis nachweisbar sind (Löschcke, Aus der Unterwelt 10; Journ. Hell. Studies VI, 292; U. Wilcken, Arch. Jahrb. XXXII, 1917, S. 186ff., Abb. 28, 29). Im Serapeum von Memphis reitet auf diesem Kerberos als Bändiger ein jugendlicher Dionysos, durch Nebris und Trauben gekennzeichnet. Das Untier ist also durch Wein gebändigt gedacht, was die besondere dionysische Abänderung der volkstümlichen Vorstellung vom besänftigenden Honigkuchen (μελιτοῦττα) für Kerberos (Suidas s. v.) dar-

schied von dem rechts in der Ecke um Befreiung flehenden, für seinen Frevel gegen die Göttin der Unterwelt an den Felsen der Erdenschwere gefesselten Peirithoos.[1])

Die Überwindung des Irdischen und der irdischen Triebe des „Widerstands", dem der Weise (o. S. 81, 4, 82, 2) bei seinem Streben begegnet, mit Hilfe der Vernunft ist gemeint[2]), wenn die Besiegung des „Antaios", des Sohnes der laut um Hilfe rufenden Gaia durch den von Athene mit Rat und Zuruf unterstützten Herakles im Nachbarfeld (tav. XIII) abgebildet ist.[3])

Der vor der Sphinx stehende, ihr Rätsel lösende Ödipus[4]) bedeutet hier wie in der popularphilosophischen kynisch-stoisch-neupythagoreischen *Tabula Cebetis*[5]) die Überwindung der menschlichen Torheit.[6]) Das weibliche Antlitz der Sphinx bedeute die Sinnenlust, die Flügel flatternden Leichtsinn, die Löwenfüße anmaßenden Hochmut. Das Sphinxrätsel lösen bedeute — sich selbst erkennen.[5])

Unmittelbar anschließend an das Ödipusbild findet man (tav. XVIII) — bisher unerkannt[7]) — einen der seltensten Gegenstände antiker Kunst — Antigone vor Kreon. Der König im Kompositionsschema einer römischen *adlocutio* auf einem erhöhten *tribunal* thronend, vor ihm, von Haimon geleitet, die ertappte Antigone, die

zustellen scheint. Auf den oben angeführten Serviusstellen fußt Dante, wenn er Inferno I, 30—60 den Panther (= *lussuria*), den Löwen (= *superbia*) und den Wolf (= *avarizia* s. Purg. XX, 10) an der Jenseitsgrenze den zum Reinigungsberg aufstrebenden Pilger zurückschreckten läßt. Daß Dante die Serviusstelle („Cerberus *terra* est", daher „vitia *terrena*" im oben angeführten Satz!) gekannt hat, sah schon O. Immisch in Roschers ML II, 1131, 18ff. aus Inferno I, 103 „*questi non ciberà terra*" und VI, 25ff. „*prese la terra . . la gittà dentro alle bramose canne*".

1) Apollod. 2, 5, 12, 6.

2) Bei Didym. p. 361 fragm. 3 Schm., ap. Malal. IV, 86, 17N sind Herakles und Anteon (sic) als zwei μυστικοί bezeichnet, Anteon als γήινα τινα ποιῶν d. h. als geomantischer Zauberer. Zur griechischen Geomantik s. Ducange s. v. ψαμμομάντεια Fabric., Bibl. Graec. IV, 152; V, 226: „τὸ Πυθαγορικὸν λαξευτήριον ἤτοι τὸ ῥάμπλιον" (= arab. *ramal* = „Sand"). Dazu über das *ramal*-Spiel, Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2], S. 207.

3) S. Reinach RPGR 188, 1 (u. Taf. XI, Abb. 64).

4) ebenda 199, 1. Vgl. hierzu die etrusk. Aschenkiste mit Ödipus und der Sphinx und dem schlangenwürgenden Herkules RRGR III, 457 und den bei Athen gefundenen Sarkophag mit Ödipus und der Sphinx, dionysischen Masken (u. S. 370, 1) und einem Kinderbakchanal Reinach RRGR II, 405C; Robert, II, 60, 181; Oedipus u. Sphinx auf einem Sarkophag Mattei RRGR III, 305, 1 (u. Taf. XI, Abb. 65).

5) Cebet. tab. III, p. 3, ed. Praechter: „ἡ γὰρ ἀφροσύνη τοῖς ἀνθρώποις Σφίγξ ἐστιν . . . ἐὰν δέ τις γνῷ ἀναπάλιν ἡ ἀφροσύνη ἀπόλλυται αὐτὸς δὲ σώζεται καὶ μακάριος καὶ εὐδαίμων γίνεται . . .".

6) Vgl. Dio Chrysost. orat. 10, 31, 1, p. 115 Arnim: ἤκουσά του λέγοντος ὅτι ἡ σφίγξ ἡ ἀμαθία ἐστίν. Merkwürdig ist die Überlieferung des Lykos περὶ Θηβαίων, Schol. Hesiod. Theog. 326, die Sphinx sei von Dionysos gesandt worden.

7) S. Reinach RPGR 216, 4. S. unten Taf. XI, Abb. 66.

noch den Grabkranz für Polyneikes in der Hand hält.[1]) Der „Phylax" legt mit der Rechten auf eine kleine *ara* die ihr weggenommene Kanne[2]), mit der Linken stützt er sich auf seinen Hirtenstab, rechts steht Ismene, mit der Hand auf die Schwester zeigend und die Mitschuld an der Tat auf sich nehmend.[3]) Hinter Antigone das pfeilerförmige cῆμα, in dem sie eingemauert werden soll, und zu dem der kleine davorstehende Altar gehört.

Das ganze Bild ist hier offenbar gedacht als Verherrlichung der opfermütigen Heldin, die — wie Alkestis — αὐτόνομος ζῶcα μόνη δὴ θνατῶν 'Αΐδαν καταβαίνει[4]), und der Besteller wird nicht sowohl an die Sophokleische Tragödie als an den versöhnlichen Schluß der Euripideischen Antigone[5]) gedacht haben, wo Dionysos als *deus ex machina* eingreift[6]) und Kreon veranlaßt, die lebendig Begrabene zu befreien und dem geliebten Haimon zu vermählen, so daß das Bild, wie das aus der Alkestissage, als tröstliche Bürgschaft für die Befreiung der Seele aus dem cῆμα-cῶμα, aus Todesnot und Banden durch den Lysios und Eleuthereus, den selbst gestorbenen und wieder aufgestandenen Gott dienen konnte.

Links von der Antigone sieht man (tav. XVII) den Raub der in gewissen Kreisen[7]) als Bacchantin, d. h. μύcτιc der Dionysien gedachten Europa[8]), das bekannte Sinnbild der „auf dem Weg des Zeus" (o. S. 124, 2) über den Ozean hin zum ἱερὸc γάμοc mit der Gottheit auf der Seligeninsel entrafften Seele[9]); als Gegenstück dazu die auf dem Viergespann des Hades entführte, zur Königin unter den Schatten bestimmte Kore Persephone[10]) (tav. XII).

Im Mittelpunkt des Gewölbes (tav. XXI) fliegt wie in dem Grab an der Via Latina das Flügelroß des Pegasus zu den ἀρχαῖαι φάτναι des Zeus zurück — das Bild der Seele, die „ἐc οὐρανὸν οὐχὶ τῷ ἵππῳ ἀλλὰ τῇ διανοίῃ ἀναβῆναι βούλεται".[11]) Dasselbe Flügelroß, von Nym-

1) Soph. Ant. 395f.: τάφον κοcμοῦcα.
2) Soph. Antig. 429ff. Botenbericht: „ἐκ τ' εὐκροτήτου χαλκέαc ἄρδην πρόχου χοαῖcι τριcπόνδοιcι τὸν νέκυν cτέφει."
3) Soph. Antig. 536f. Ismene: „δέδρακα τοὔργον εἴπερ ἥδ' ὁμορροθῶ καὶ ξυμμετίcχω καὶ φέρω τῆc αἰτίαc".
4) ibid. 821f. 5) Nauck, Tragic. Graec. Fragm. p. 322ff.; [2] p. 404ff.
6) So wenigstens erklärt man seine Anrufung im Fragm. 177.
7) Vgl. die Apotheose des Herakles, Relief der Villa Albani, Zoega, Bassiril. 70; Heydemann, Satyr- und Bakchennamen, S. 34; IG XIV, 1293.
8) S. Reinach RPGR 12, 3. Unten Taf. XI, Abb. 67.
9) Über die Entführungsmythen als Sinnbilder der Seelenentrückung s. Mrs. Arth. Strong, Apotheosis and After Life p. 209 über den Leukippidenraub im Grab der Arruntier, und zuletzt F. Cumonts Aufsatz über das Hypogeum von Porta Maggiore, Rassegna d'Arte 1921, p. 38.
10) S. Reinach, RPGR 18, 2. (S. u. Taf. XI, Abb. 68.) 11) Lukian, de astr. c. 13.

phen am Strande des Okeanos gebadet und erfrischt und mit Rosen bekränzt, (tav. XX)[1]) — als passendes Sinnbild des *refrigerium animae*[2]) — ist als Gegenstück zum Ödipus mit der Sphinx an der Stirnwand des Grabes abgebildet; endlich ein drittes Mal[3]) in einer der Nischen (tav. IX), diesmal von Bellerophontes am Zügel geführt, der in der Rechten sein vom Stecher irrtümlich als Flöte wiedergegebenes Schwert[4]) hält. Links sitzt trauernd die zurückgewiesene buhlerische[5]) Proitosgattin Stheneboia, rechts ihre Schwester, die spätere Gattin des Helden, die bräutlich bekränzte Philonoë[6]) oder Asteria.[7]) Die allegorische Deutung der Gruppe ist der Antike geläufig: Bellerophontes, auch Ellerophontes genannt, sei der φονεὺς κακίας. ἔλλερα γάρ φασι κατὰ διάλεκτον τὰ κακά.[8]) Das bezieht sich natürlich auf die Tötung der bei Platon (o. S. 72, 1) ausdrücklich dem πολυκέφαλον θρέμμα der menschlichen Leidenschaften verglichenen Chimaira. Der Pegasusritt zu den Himmelshöhen hinauf wurde als der kühne Gedankenflug der hochstrebenden Seele des Weisen, der Reiter selbst als Erforscher der Gestirne gedeutet.[9]) Die rohe „Stierkraft" Stheneboia verschmähend, gewinnt er sich die himmlische Weisheit Asteria oder Philonoë zur Braut.

In der Nische daneben[10]) (tav. VIII) führen Hermes Psychopompos und eine verhüllte Frauengestalt, deren Ahnlichkeit mit der Alkestis von tav. X (o. S. 159, 3) Michaelis[11]) richtig beobachtet hat, dem thronenden Herrscherpaar Hades und Proserpina ein scheu zurückbebendes,

1) S. Reinach, RPGR 181, 2. Unten Taf. XI, Abb. 69.

2) Cumont, After Life p. 202.

3) S. Reinach, RPGR 180, 1. Unten Taf. XI, Abb. 70.

4) So Michaelis, Arch. Jb. 1910, 107.

5) Σθενέβοιαι als Gattungsbegriff Aristoph. Ran. 1043, 1049.

6) Apollodor 2, 3, 2, § 33 W; Schol. Lycophr. 17.

7) Steph. Byz. s. v. Ὑδίσσος aus Ἀπολλώνιος ἐν Καρικῶν τετάρτῳ.

8) Eustathios ad Z 162 ad vocem ἀγαθὰ φρονέων und zu Z 181.

9) [Lukian], de astrol. 13; Palladas, Anthol. Pal. VII, 683; Anonymus περὶ ἀπίστων Westermann, Mythogr. Graeci 324, 12.

10) S. Reinach, RPGR 97, 2 (unten Taf. XI, Abb. 71).

11) Arch. Jahrb. 1910 S. 105. Michaelis hat die zwei Frauengestalten für willkürliche Ergänzungen von Bellori und Bartoli gehalten, weil sie auf einer Zeichnung Cassiano del Pozzos fehlen, und angenommen, daß die Alkestis von tav. X bei dieser Ergänzung als Vorbild gedient hat. Nun hat aber Rodenwaldt a. o. S. 159, 1 a. O. an der Hand der erhaltenen, Michaelis unbekannt gebliebenen Freskenreste des Grabes gezeigt, daß Cassiano del Pozzo noch mehr Erhaltenes weggelassen hat, seine Zeichnungen überdies sehr schlecht und voller Mißverständnisse, dagegen Bartolis Stiche sachlich und stilistisch überraschend gut sind. Dazu kommt noch, daß Bellori genau die Farben der Kleidung der zwei Gestalten angibt: das Mädchen hatte ein rotes, die ältere Frau ein blaues Gewand *(caerulea vestis)*. Das zu erfinden, hatte er um so weniger Anlaß, als er auf die unten gegebene Deutung des Bildes nicht verfallen ist, und ihm die Auslegung durch die Einfügung der zwei Figuren nur erschwert wurde.

junges Mädchen zu: ebenso an der Stirnseite des Grabes (Taf. V)[1], wo der Gott eine jugendliche Verstorbene zu einem bekränzten Paare geleitet. Der Mann ist glattrasiert, mit der Toga bekleidet, sichtlich bildnisgetreu einen Römer von Stand darstellend, die jugendliche Frau neben ihm hält in der Rechten die Leier, in der Linken eine lange Flöte[2]), am linken Arm scheint eine Trommel (?) zu lehnen. Unter diesem Bild ist die Inschrift D. M. ‖ Q. NASONIVS AMBROSIVS SIBI ET SVIS FECIT LIBERTIS LIBERTABVSQVE NASONIAE VRBICAE CONIVGI SVAE ET COLLIBERTIS SVIS POSTERISQVE EORVM gefunden worden. Anscheinend sind also an der Stirnseite des Grabes die kinderlosen Ehegatten, an den Seiten die Freigelassenen der Familie bestattet.

Die Deutung der beiden Nischenbilder bietet keine Schwierigkeiten. Die erstbeschriebene Gruppe entspricht genau der inschriftlich erläuterten Darstellung in der Sabaziastengruft der Praetextatuskatakombe[3]), wo *Mercurius nuntius* und *Alcestis* (o. S. 159, Anm. 3) die Verstorbene (*Vibia*) vor die thronenden Unterweltbeherrscher *Dispater* und *Aerecura* (= Ἥρα Κόρα)[4]) geleiten.

In dem bekränzten Togaträger neben der Kitharaspielerin des zweiten Nischenbildes[5]) wollte Bellori, der die *Nasonii* dieses Grabes irrtümlich für Nachkommen des P. Ovidius Naso hielt[6]), ein Bildnis des berühmten Dichters erkennen, und es wäre denkbar, daß dieser einzige Bildniskopf unter all den Idealgestalten der beschriebenen Bilderreihe in der Tat nur dem Einfluß dieses frommen Entdeckerwunsches auf die Zeichnung des Bartoli sein Dasein verdankt. Dagegen spricht aber die Tatsache, daß der vermeintliche Kopf des Ovid im 18. Jhdt. aus dem Wandgemälde herausgeschnitten worden ist[7]), also wohl auch in Wirklichkeit, nicht nur im Stich bildnishafte Züge aufgewiesen haben muß. Da aber auf Sarkophagen häufig mythische Gestalten mit den Bildniszügen der Verstorbenen dargestellt werden[8]), so hindert das gar nicht, das Bild auf Hermes zu deuten, der dem von seiner Mutter, der Muse Kalliope oder Polyhymnia in die Unterwelt begleiteten[9]) Orpheus die Eurydike zuführt.

1) Unten Taf. XII, Abb. 72.

2) Zutat des Stechers, der das kurze πλῆκτρον der Kitharistin ungebührlich verlängert und mißverstanden hat (Michaelis a. a. O.).

3) CIL VI, 142, S, 2468, 2895; Perret, Catacombes I, 72, 73; Wilpert, Katak. Gem. 132; S. Reinach, RPGR 9, 6.

4) E. Maaß, Orpheus S. 220, 27; vgl. die Inschrift von Constantine, Rev. archéol. XXVII 1895, p. 139 = CIL VIII, 5526; „*Terrae Matri Erae Curae Matri Magnae Idaeae*“. 5) S. Reinach RPGR 97, 1. 6) Michaelis a. a. O. S. 102.

7) Rodenwaldt a. a. O. S. 16. 8) Michaelis a. a. O. S. 107, 8.

9) Dieser Zug ist sonst nicht bezeugt, es würde aber in den Gedankengang einer

Im nächsten Bogenfeld[1]) zeigen die Schilfbündel rechts und links, daß die weiblichen Gestalten Nymphen sind; die ganz rechts stehende trägt vorsichtig eine flache Schale, aus der im Urbild wohl Wasser überquoll, wie aus den ganz ähnlichen flachen Brunnenschalen, die die Nymphen auf kampanischen Wandgemälden[2]) in den Händen halten. Der Jüngling, den zwei dieser Nymphen sanft mit sich führen und der ihnen ohne Widerstreben folgt, ist natürlich Hylas[3]), das mythische Vorbild des als νυμφόληπτος[4]) gedachten Entrückten[5]).

Ganz merkwürdig ist das Nischengemälde (tav. XI), weil hier der als entrückter Hylas aufgefaßte Verstorbene wie ein Flußgott ein Schilfbüschel in der Hand hält und sich mit einer durch die Hydria als Wassernymphe gekennzeichneten Göttin unterhält, während zwei andere daneben sitzen.[6]) Vermutlich ist hier an die kürzlich von F. Ll. Griffith[7]) erörterte Apotheose eines Ertrunkenen zu denken, der durch diese Todesursache selbst unter die Wassergottheiten aufgenommen erscheint.

Wieder im nächsten *loculus*[8]) blicken der jugendliche, mit Eichenlaub bekränzte Dionysos[9]) und zwei Göttinnen überrascht einem Ankömmling entgegen, dessen Bild nicht mehr erhalten ist. Es kann nur der nach allem πόνοc vergöttert in den Olymp einziehende Herakles ergänzt werden.

In den Zwickeln über den Nischen und unter dem Fries mit den mythologischen Darstellungen sind wiederum (vgl. o. S. 125, 3, 126, 3f.) die Tritonen, Hippokampen u. dgl. als Sinnbilder der Überfahrt

---

orphischen oder pythagoreischen Hadesfahrt sehr wohl passen, den Orpheus durch die Gottheiten des Logos und der dichterischen Begeisterung ins Jenseits geleiten zu lassen. Vgl. Michaelis a. a. O. S. 107: „die Muse, mit deren Hilfe er die Untern zu besänftigen versucht".

1) Bellori, tav. VII; S. Reinach, RPGR 193, 6 (u. Taf. XII, Abb. 73).

2) Helbig 1012 und Phot. Sommer 11923; S. Reinach, RPGR 48, 1, 2, 3. O. S. 15, 2.

3) Vgl. Reitzenstein a. a. O. u. S. 169, 1 über Hylas und ὕλη. Properz I, 20, 41 ff. (nach Kallimachos). 4) Plato, Phaedr. 238d; Aristot. eth. 1, 1.

5) Kaibel, ep. lap. 570, 9, 10: „τοῖc πάροc οὖν μύθοιc πιcτεύετε παῖδα γὰρ ἐcθλὴν ἥρπαcαν ὡc τερπνὴν Ναΐδεc, οὐ θάνατοc". 571: „Νύμφαι κρηναῖαί με cυνήρπαcαν ἐκ βιότοιο καὶ τάχα που τιμῆc εἵνεκα τοῦτ' ἔπαθον." Rohde, Psyche[4] II, 374, 2. Raub des Hylas auf dem Grabmal der Secundinii in Igel bei Trier, Mrs. Strong, Apotheosis, p. 224 und auf dem Sarkophag Robert III, S. 163. Zu CIL VI 29195 = Dessau 8482: „*Ulpius Firmus, anima bona superis redita, raptus a nymphis*" s. Cumont, After Life, p. 139f.

6) Eine scheint einen Rundschild zu halten, es ist aber sicher die umgestürzte Wasserurne gemeint (u. Taf. XII, Abb. 74).

7) „*Herodotus II, 90, Apotheosis by drowning.*" Z. Äg. Spr. 46, 132 ff.; U. Wilcken, Arch. Jbb. 1917, XXXII, 202f.

8) Bellori, tav. VI. S. Reinach RPGR 245, 4. Unten Taf. XII, Abb. 75.

9) Bacchen mit Eichenlaub bekränzt, Eurip. Βάκχ. 110, 703.

zu den seligen Inseln zu sehen, dazu Niken, die den Verstorbenen den Siegeskranz der Überwinder im Lebenskampfe (o. S. 133, 5) reichen. In zwei Nischen (tav. VI und IX) sind kriegerische Trophäen eben dieses Sieges über die Mühen des Daseins — Feldzeichen mit Drachen und Vexillum, Köcher und Pfeile, Tuba, Schild und Sagum — angebracht. An den Pfeilern sieht man bekränzte Jünglingsfiguren, die den Verklärten Blumen und Fruchtkörbe entgegenbringen.

Zu all diesen, in ihren sepulkralen und eschatologischen Beziehungen nunmehr wohlverständlichen Bildern gesellen sich noch die eigenartigen, zum Teil bereits o. S. 99, 101 erwähnten, mitten in eine ausschließlich aus dionysischen Symbolen zusammengesetzte Dekoration (tav. XXI) hineingestellten Jagdbilder, die man — wenn sie sich im Grabe eines altägyptischen Großen fänden — als Darstellung der Jagdvergnügungen auffassen würde, die der Verstorbene auch im Jenseits fortzusetzen hofft. Mit der Annahme, daß auch hier an das Waidwerk der Heroen im Elysium gedacht sein könnte[1]), ist aber schon gleich die erste im Fries unter die mythologisch-symbolischen Szenen eingeordnete Darstellung[2]) schwer zu vereinigen: man sieht in einer einsamen, wüsten Küstenlandschaft unbewaffnete, nur mit einem Schild bewehrte Reiter auf der Flucht vor Tigern, der vorderste rettet sich eben über ein Ländebrett in eine mit zwei Schiffern bemannte, am Ufer liegende Fähre, ein Pferd ist gestürzt und von einer Tigerin angefallen, der der abgesprungene, mit dem Schild sich deckende Reiter eben ein Tigerjunges zuwirft: gemeint ist das von Plinius[3]) geschilderte Lebendigfangen der jungen Tiger für die Tiergärten der orientalischen Dynasten: „*tigrin Hyrcani et Indi ferunt, animal velocitatis tremendae et maxime cognitae; dum capitur, totus eius foetus, qui semper numerosus est, ab insidiante rapitur equo quam maxime pernici, atque in recentes subinde transfertur. At ubi vacuum cubile reperit foeta, — maribus enim sobolis cura non est — fertur praeceps odore vestigans. Raptor appropinquante fremitu, abicit unum ex catulis: tollit illa morsu et pondere etiam ocior acta remeat, iterumque consequitur ac subinde, donec* in navem regresso, *inrita feritas saevit in littore*". Daß eine

1) In diesem Fall könnte es sich natürlich nicht um die Eschatologie von Gläubigen handeln, die die Tiertötung verabscheuen und dem ὀρφικὸς βίος huldigen. Vgl. o. S. 131, 5. Zur kynischen Idealisierung des Jägerlebens vgl. die 7. Rede des Dion von Prusa, dazu Joël, Sokr. II, 1, 260, 2 und 57.

2) Tav. XV S. Reinach, RPGR 298, 3 (u. Taf. XII., Abb. 76); mit der Pliniusstelle schon von Bellori p. 40 richtig zusammengestellt.

3) VIII 66; Opp. III, 340 Ael. XI, 14.

solche Fangexpedition als Herrensport der hier begrabenen Römer gedacht sein sollte, oder daß die Nasonii als antike Hagenbecks die wilden Tiere für die Zirkusspiele einfangen und nach Rom bringen ließen, ist doch ganz unwahrscheinlich; viel eher wird an das Einbringen der jungen Tiger zu denken sein, die gezähmt werden, um, herangewachsen, die Pompe des Dionysos zu begleiten, wieder wie bei der analogen Darstellung des Pantherfangs (o. S. 92, 2) ohne Rücksicht darauf, ob solche Jagdweisen wirklich geübt oder nur für üblich in fernen Ländern gehalten wurden.

Sechs weitere Jagdbilder — von denen leider zwei ganz zerstört sind — sind in die Decke eingefügt, und zwar zwischen Bilder, die im Wechsel bakchischer Gestalten den Kreislauf der Jahreszeiten darstellen[1]) — ein Motiv, das sich auch in den Gräbern der Via Latina findet und unverändert in die altchristliche Katakombenkunst[2]) als Symbol der περιπλομένων ἐνιαυτῶν der Ewigkeit übergegangen ist: ein αἰπόλος mit dem neugeborenen Zicklein auf den Schultern und dem Krummstab[3]) in der Hand und eine Hirtin mit Blumenkorb und blumengekröntem Stab stellt den Frühling, ein ähnliches Paar mit einem Korb Frühobst den Sommer, ein traubenerntendes Winzerpaar den Herbstsegen dar, während ein wärmer bekleideter älterer Mann mit Schilfrohrbündel und einer gefangenen Gans[4]), begleitet von einer Frau mit einer Ente im Arm, den Winter versinnlicht. Über jeder dieser Jahreszeitengruppen findet sich nun eines der Jagdbilder[5]): Hirsche, von Hunden in große Stellnetze gehetzt (tav. XXXI), zwei Löwen, ebenfalls in Netze gejagt und wiederum von auffälligerweise unbewaffneten, nur mit Schildern sich deckenden Jägern eingekreist — offenbar um lebend gefangen zu werden (tav. XXVII); endlich das schon oben erörterte Einfangen der Panther mit der Spiegelfalle[6]) und — in einer Lünette — das Hineinlocken der Hirsche in traubenbehangene Laubengänge[7]). Das gegenüberliegende Lünettenbild ist zerstört — man möchte vermuten, daß es die Berauschung der Jagdpanther (o. S. 98, 4) enthielt, so wie das über dem die Enten tragenden Paar fehlende Jagdbild das Einfangen der Enten mit Hilfe von Wein (o. S. 98, 4) enthalten haben mag.

In den zwei übrigbleibenden Lünetten[8]) reicht das eine Mal ein

1) S. Reinach, RPGR 138, 2, 3; 142, 3, 8. 2) Kaufmann, Hdb. S. 227.

3) Es könnte auch der bei der Traubenernte zum Herunterziehen der Reben benützte Hakenstock der Winzer (o. S. 15, 2 „vincastro" zu Taf. II, Abb. 10) sein.

4) Vgl. die winterliche Jagd auf Wasservögel, Verg. Georg. I 307.

5) S. Reinach, RPGR 301, 2; 300, 2. 6) ebenda 301, 1. 7) ebenda 299, 3.

8) ebenda 225, 3. Rodenwaldt a. a. O., S. 6 und 8, Abb. 2 und 4.

bärtiger Dionysos oder Silen einer Bacchantin[1]) das volle Trinkhorn, das andere Mal ein stehender, durch das *pedum* gekennzeichneter bekränzter βουκόλος einer thronenden szeptertragenden Göttin oder Frau[2]) eine schwellende Traube. Rechts und links von diesen beiden Gruppen nähern sich weidende Lämmer, Ziegen und Farren aufgestellten, mit Früchten gefüllten Körben.

Wenn es richtig war, alle mythologischen Szenen dieses Gemäldezyklus allegorisch-eschatologisch zu deuten, so wird man sinngemäß auch die Jagdszenen aus einem derartigen Gedankengang heraus zu verstehen haben: die Belege dafür sind schon oben angeführt worden; das ζωγρεῖν, das Lebendfangen des Wildes geschieht im Dienst des „großen Jägers" Dionysos Zagreus[3]). Zugleich bedeutet — wie in der „*tabula Cebetis*" (o. S. 75, 3) — der Kampf gegen die wilden Tiere und deren Zähmung den Kampf des Menschen gegen seine eigenen Leidenschaften und Laster, durch den aus wilden „Raubtieren" „zahme", „gerechte" Herdenwesen (o. S. 120, 3, 132, 2) — βόες und ἔριφοι[4]) — gemacht und damit nach orphischer Auffassung auf der Stufenleiter der Geburtenfolge ein Schritt nach oben zur „Menschwerdung" zurückgelegt wird (o. S. 117, 2, 120, 1—4).

Insbesondere das Einfangen des Panthers mit der Spiegelfalle kann in diesem Zusammenhang kaum anders als allegorisch verstanden werden: die Beziehung des Spiegels als Jagdgerät auf den Mythus von dem selbst mit Hilfe eines Spiegels von den Titanen geblendeten oder bezauberten Jäger Dionysos Zagreus ist schon o. S. 98, 2 anläßlich der Besprechung des Bronzespiegels mit dem Orpheus unter den Tieren hervorgehoben worden: dort, wo Plotin[5]) diesen

---

1) Erigone? 2) Ariadne?

3) Zu dem o. S. 100, 3 erwähnten Relief von Melnik ist noch das bei Reinach, RRGR I, 387 abgebildete Stück im Museum von Konstantinopel zu vergleichen, wo der berittene, von zwei Fußgängern begleitete Jäger mit dem Speer auf den Eber losreitet. Über diesem, um einen Baum geringelt, die riesige, dem Sabazios geheiligte Schlange. Auf Dionysos Zagreus ist m. E. auch der auf Sarkophagen (RRGR II, 302, 1; 213, 1; III, 60, 8; 211, 1 — strigilierter Sarkophag mit dionysischen Masken, u. S. 370, 1 und Hippokampen, o. S. 126, 2 —; 501, 2, 3, bezeichnenderweise — s. u. S. 168, Anm. 4 u. 5 — als Gegenstück zu einer Hirtenszene) häufige berittene Jäger zu deuten. 4) Vgl. u. S. 360, 1, 370, 0.

5) Enn. IV 3 Kern, O. Fr. p. 227 Nr. 209: „ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ εἴδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διόνυσον ἐν κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὁρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὗται τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ." Ob dabei an das seltsame, aber nicht seltene mystische Erlebnis zu denken ist, das u. a. Goethe und Cardanus erfuhren, als sie ihrem eigenen Doppelgänger oder Spiegelbild „auf der Brücke" begegneten (Mach, Analyse der Empfindungen[4] S. 3, 1, Jena 1900)? Dieses „zweite Gesicht" gilt in Schottland und bei den Bretonen als sicheres Todesvorzeichen für den Betroffenen; Shelley sah seinen Doppelgänger wenige Tage vor seinem Tode (A. E.

Dionysosspiegel erwähnt, sagt er ausdrücklich, daß die Seelen der Menschen, wenn sie ihre eigenen Abbilder erblicken, himmelan gezogen werden zu ihrem alten Ursprung und geistigen Wesen, von dem sie auch hienieden nicht ganz abgeschnitten sind. Sowie in der Cebestafel (o. S. 160, 5) die Lösung des Sphinxrätsels auf das γνῶθι σεαυτόν als den Anfang der Weisheit gedeutet wird, so scheint auch Plotin das Erblicken des Spiegelbildes als Symbol der Selbsterkenntnis der Seele und des Wiederaufstiegs zum Geistesreich zu fassen.

Umgekehrt wird aber der Spiegel und seine mystische Anziehungskraft auch mit dem Fall der Seele zusammengebracht: nach neuplatonischer Deutung sei Dionysos vom Spiegel angezogen und „zerstreut", in die μεριστὴ δημιουργία dieser Welt hineingezogen worden.[1])

Hierher gehört auch der nach Marsilius Ficinus[2]), d. h. nach einer noch nicht wiedergefundenen Stelle in einem antiken Platonkommentar, in irgendeinem orphischen Gedicht behandelte Mythus vom autoerotisch durch das eigene Spiegelbild faszinierten Narkissos[3]), der als Jäger[4]) und Hirt[5]) auch sonst eine dem Dionysos *Zagreus* und *Poimēn* nahe verwandte Gestalt ist, von Plotin[6]) in der Tat auf das Hinabsinken der in ihr eigenes Spiegelbild — d. h. den Körper — verliebten Seele gedeutet wird und auch

---

Crawley, the Idea of the Soul, London 1909, p. 188, 3. Einen andern sicher bezeugten Fall beschrieb S. Baring-Gould. im *Sunday Magazine* 1895, p. 744. Vgl. *Folklore* 1890, p. 23. Vgl. auch E. A. Crawleys Artikel '*mirror*' Encycl. Rel. Eth. VIII 696f.; ähnlich bei den Alten: Artemidor, Onirocrit. 1, 77: „. . . τὸ ἐν ὕδατι κατοπτρίζεσθαι, θάνατον προαγορεύει αὐτῷ τῷ ἰδόντι . . ." Hierher gehört auch der Spiegel in der Hand der Sirene, d. h. der geflügelten Seele (G. Weicker, Der Seelenvogel, Leipzig 1902, S. 124 u. 170, dort irrig als Eitelkeitssymbol erklärt).

1) Olympiodor, Kern a. a. O. Nr. 209; Rohde, Psyche II[6] 117.

2) Kern, Orph. Fr. Nr. 362 *anima ita corporalis formae blanditiis delinitur, ut propriam posthabeat speciem ... Hinc crudelissimum illud apud Orpheum Narcissi fatum.*

3) Der Name des Helden dieser nicht vor der alexandrinischen Zeit nachweisbaren Sage — durch die ισσος-Endung als kleinasiatisch oder doch wenigstens kleinasiatisch vermittelt zu erkennen — würde sich sehr gut als akkadisch verstehen lassen. Stamm *rakasu* = „binden" (= bezaubern, καταδεῖν, wie *fascinare* zu *fascia*, Osthoff, Bezz. Beitr. XXIV, 125, dazu βάσκανος als entlehnte thrak.-makedon. Form zu griech. φασκίδες) **narkasu* zu *markasu* „Band", „Seil", „Fessel", wie akkad. *narkabtu* „Wagen" für **markabtu*, *nakbaru* für **makbaru* u. dgl.; also *narkisu* = καταδούμενος, *fascinatus*. Griech. ναρκάω, ναρκόω (sicher indogerm.) „betäuben" kann sekundäre Einwirkung gehabt haben.

4) Paus. 9, 31, 6 (zweite Fassung), Philostr. imagg. 1. 23. Chorikios oratt., p. 176, n. 282. 5) Callistrat. ἐκφράς. 5 ed. Kayser.

6) Enn. I, 6, 8. Vgl. Bousset, Hauptprobl. der Gnosis 205, 1, cf. 183; Eisler, Weltenmantel 219, 4f.

schon im Mythus vom Fall des Urmenschen im Poimandres c. XIV[1]) ebenso aufgefaßt worden ist.

Nach dieser Deutung stellt die bacchische Gewölbebemalung des Nasoniergrabes mit der Bändigung der wilden und Raubtiere in der Mitte und den weidenden zahmen βόες und ἔριφοι in den Zwickeln[2]) ein genaues Gegenstück dar zu der o. S. 50, 2f. besprochenen christlichen Deckenmalerei in der Domitillakatakombe mit dem das Wild des Waldes des Heidentums bändigenden Orpheus in der Mitte und den weidenden Schafen Israels samt den Farren der Bekehrten in den Außenfeldern — in beiden Fällen verbunden mit Vorbildern des Heils, der Seelenerweckung und Befreiung aus der „heiligen Geschichte“ als Bürgschaft künftiger göttlicher Gnadenbeweise.

Das würde ich aber noch nicht als ausschlaggebende Rechtfertigung der eben vorgeschlagenen Erklärung betrachten; denn die Anhänger der Annahme einer rein dekorativ-genrehaften Bedeutung solcher Darstellungen haben ja in beiden Fällen gerade den Tierstücken jeden tieferen Sinn abgesprochen. Allein der Gemäldezyklus im Nasoniergrab enthält noch zwei weitere Tierszenen, bei denen jede genrehaft-idyllische Auffassung schlechthin ausgeschlossen erscheint.

Zunächst findet sich im Friesstreifen an der letzten Seite rechts von dem Ringkampf des Herakles und Antäus ein merkwürdiges Tierstück[3]), das der alte Bellori auf den „*transito dell' anime de' malvaggi nelle bestie, secondo la natura di ciascuno*“ unter Berufung auf die o. S. 81, 1 angeführten Platonstellen deuten wollte: man sieht einen Wasserlauf zwischen Bäumen und Felsen; auf einem Felsen weidet ein wildes Schwein, ein Pferd, oder wie Bellori meint[4]), ein Maultier säuft, ein zweites setzt eben zum Sprung aus dem Wasser ans Ufer an, anscheinend einem Wink des dort vorbeieilenden, an seinem Heroldsstabe kenntlichen Hermes gehorchend. So wahrscheinlich es ist, daß diese Deutung Belloris die mystische ὑπόνοια der Darstellung ungefähr trifft, so wenig besteht irgendeine unmittelbare Beziehung

1) Reitzenstein, S. 332ff.: ὁ δὲ (sc. Ἄνθρωπος) ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφὴν ... ἐν τῷ ὕδατι ἐφίλησε καὶ ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν; vorausgeht ἔδειξε τῇ κατωφερεῖ φύσει τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν. ἡ δὲ ἰδοῦσα ἀκόρεστον κάλλος .. ἐμειδίασεν ἔρωτι .. τοῦ Ἀνθρώπου τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ἰδοῦσα ... Bousset, S. 204 — nach Windisch — verweist auf den persischen Mythus vom Urmenschen Gayomard, der (Bundahesh 3, 20) im Wasser sein Spiegelbild erblickt.

2) Vgl. die analogen Tierbilder über den Heroenbildern in dem Grab an der Via Latina o. S. 132 u. 167, 4. Dazu den Mystengrad der βόες in den Dionysien (Kern in Paulys RE[2], III, 1014, 10—30). Endlich die „Tiermasken der Seele“ u. S. 289ff. und die ἔριφοι u. S. 357ff.

3) S. Reinach, RPGR 391, 2 u. Taf. XII, Abb. 78.

4) p. 39 „*un asino e un mulo*“; aber keines der beiden Tiere mit ihren von der Wurzel an lang behaarten Schweifen kann ein Esel sein, dessen Schwanz nur am Ende eine Haarquaste trägt.

zwischen dem Bild und irgendeiner antiken Belegstelle über die Seelenwanderung, ganz abgesehen davon, daß das Bild, wie alle andern in diesem Grab, zunächst eine mythologische Bedeutung haben muß. Da das Bild im Fries auf der linken Grabeswand das letzte ist, und das erste — also anschließende — auf der gegenüberliegenden Wand restlos zerstört ist, liegt die Annahme nahe, daß in dem erhaltenen Bild mit den Tieren die von der Kirke verwandelten Gefährten des Odysseus gemeint sind, die Hermes zur Entzauberung ruft. Auf dem zerstörten Bild müßte dann Odysseus dargestellt gewesen sein, wie er die Kirke mit Schwert und Zauberkraut zwingt, die Vertierten zu entzaubern: an Homer, wo in Wölfe und Berglöwen verwandelte Menschen das Eiland der Kirke bevölkern, und die Gefährten alle in Schweine verwandelt und bis zur Befreiung im Stall eingesperrt werden, schließt sich das Bild nicht an; aber ebensowenig ist das bei den seit dem 6. Jhrdt. auftretenden Vasenbildern[1]) der Fall, die die Mannen des Odysseus mit Köpfen von Eseln, Ochsen, Schweinen, Gänsen und Widdern darstellen. Die Abweichungen beweisen nur, daß das Märchen im Volksmund und in der Literatur[2]) in verschiedenen Fassungen umlief.

Die moralische Deutung des Kirkeabenteuers bzw. der Verwandlung in kotfressende „Schweine“ und „Wölfe“ (o. S. 79, 5, 9 u. 82, 2) ist sehr alt, schon die alte Komödie[3]) kennt die auf der Hand lie-

1) Schwarzfig. Berliner Lekythos No. 2342, Arch. Zeit. 1876, T. 14.

2) Die Gefährten in Schweine, Esel, Wölfe und Löwen verwandelt, Apollod. Sabbait. fr. 120a, Rh. Mus. 46, S. 177, 31ff. = Mythogr. Gr. vol. I ed. R. Wagner, p. 231. Dazu Dio Chrysost. 8, p. 134. Bei Vergil Aen. 7, 10f. umheulen den Palast der Kirke Löwen, Bären, Wölfe und Schweine. Ov. met. 14, 10 „*atria vanarum plena ferarum*“ erinnert besonders stark an die o. S. 25, 1 angeführte Beschreibung der zahmen Tiere im Vorhof der Dea Syria. Das ganze Märchen bezieht sich ursprünglich auf die πότνια θηρῶν und die rituellen Tiermaskeraden ihrer Gläubigen. Die Vorlage ist im Gilgamešepos Taf.II (KB VI, 169ff.) erhalten, wo Ištar, die „Dirne der Götter“, jeden ihrer Liebhaber in ein anderes Tier oder in einen anderen Vogel verwandelt: nach Valerius Flacc. 7, 232 hat Kirke den König Picus in einen Vogel — den Specht — verwandelt: *pilaqqu ilu Ištar*, „Beil der Göttin Istar“ heißt aber babylonisch der Grünspecht. Κίρκη ist der personifizierte Zauberkreis (κίρκοϲ), das Zauberrad mit den Tieren der Dodekaoros, das Ganze eines der häufigen Tierkreismärchen, über die Röck und Bork (o. S. 36, 2) gehandelt haben. Bei Apollon. Rhod. 4, 661 ff. erscheinen im Gefolge der Kirke „Gebilde aus feuchter Erde, wilde Gestalten aus vielerlei Tierleibern, seltsam geformt“. Das sind die paläontologisch-vorweltlichen Tierschöpfungen der Liebesgöttin bei Empedokles fr. 57—62 und Lucrez 837ff., die K. Ziegler, N. Jbb. 1913, XXXI, 8, S. 572 auf die babylonische Parallelüberlieferung (Berossos ap. Euseb. Chron. I, 14ff. Schöne) zurückgeführt hat.

3) Aristoph. Plut. 302—305:

„. . . Κίρκην . . . τὴν τὰ φάρμακ᾿ ἀνακυκῶϲαν
ἣ τοὺϲ ἑταίρουϲ τοῦ Φιλωνίδου ποτ᾿ ἐν Κορίνθῳ
ἔπειϲεν ὡϲ ὄνταϲ κάπρουϲ
μεμαγμένον ϲκῶρ ἐϲθίειν, αὐτὴ δ᾿ ἔματτεν αὐτοῖϲ“.

gende Deutung auf die Bestialisierung des Menschen durch die Künste der göttlichen Dirne. Daß Sophisten und Kyniker[1]) sich diesen wirksamen τόπος nicht entgehen ließen, war von vornherein zu erwarten. Das gleiche gilt für die Stoiker[2]), die die Rettung des Odysseus durch Hermes auf die Widerstandskraft des Logos gegen die vertierende Wirkung der Sinnenlust[3]) bezogen und die Neuplatoniker[4]), die Κίρκη (o. S. 82, 2) als den „Kreis“ der Wiedergeburten in Tiergestalt für die, so vom Zauberbecher der Sinnenlust trinken, zu deuten lehrten. Bei diesen Mystikern muß die Bemerkung bei Homer, daß der κυκεών der Kirke die Gesellen „der lieben Heimat vergessen macht“, also ein Vergessenheitstrank ist, die allegorische Deutung auf den Sündenfall der Seele nahegelegt haben, die, von der Sinnenlust verführt, den Lethetrank leert, der himmlischen Heimat vergißt und so in Tierleiber hinabsinkt.

Odysseus, der Schmerzensmann und große Dulder, der Erlöser[5]), der selbst durch die Wunderpflanze des Logos — eine Art Kraut der Erkenntnis des Guten und Bösen — der Tierverwandlung durch die böse Lust widerstanden hat, wirkt dann auch die Entzauberung der Gefährten und ihren Wiederaufstieg zur Menschengestalt. Nichts ist wahrscheinlicher, als daß die mystische ὑπόνοια des Bildes in die-

---

1) Vgl. Xenoph. mem. I, 3, 7. Dazu Joël, Sokr. II, 1, 244, 405 und 463, 1; Dümmler, Kl. Schrift I, S. 37; Antisthenika S. 30. Antisthenes hat nach dem Verzeichnis seiner Schriften den Kirkemythus behandelt. Vgl. Diogenes bei Dio Chrysost. VIII, 21; dazu Julian, or. VI, 185a.

2) Athen. I, 10 E. Dio Chrysost. VI, p. 95 Arnim.

3) Krates, epist. XIV, p. 21 Hercher: Fraß und Völlerei „ἀποθηριοῖ ὥςπερ τὰ Κίρκης φάρμακα“.

4) Ps. Plutarch, Vita Homeri 126 (d. i. nach R. Schmidt, De Plutarchi q. v. f. Homeri vita Porphyrio vindicanda, Progr. coll. reg. Francogall., Berol. 1850 Porphyrios) „καὶ τὸ μεταβάλλειν δὲ τοὺς ἑταίρους τοῦ Ὀδυςςέως εἰς σύας καὶ τοιαῦτα ζῷα, τοῦτο αἰνίττεται ὅτι τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων αἱ ψυχαὶ μεταλλάττουσιν εἰς εἴδη σωμάτων θηριοειδῶν, ἐμπεσοῦσαι εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἐγκύκλιον περιφοράν, ἣν Κίρκην προσαγορεύει καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς Ἡλίου παῖδα ὑποτίθεται, οἰκοῦσαν ἐν τῇ Αἰαίῃ νήσῳ· ταύτην δὲ ἀπὸ τοῦ αἰάζειν καὶ ὀδύρεσθαι τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τοῖς θανάτοις κέκληκαν. Ὁ δὲ ἔμφρων ἀνὴρ αὐτὸς ὁ Ὀδυσσεὺς οὐκ ἔπαθε τὴν τοιαύτην μεταβολὴν παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ, τουτέστι τοῦ λόγου, τὸ ἀπαθὲς λαβών. αὐτὸς δὲ οὗτος καὶ εἰς Ἅιδου κάτεισιν ὥςπερ εἶναι λόγον (cod. λέγων), χορίζειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ θεατὴς ψυχῶν τῶν τε ἀγαθῶν καὶ φαύλων γιγνόμενος“ und Porphyr. ap. Stob., Ecl. l, 49, 60, p. 445 Wachsmuth; Cumont, After Life in Roman Paganism, New-Haven 1922, p. 180, 20: „ἔστι τοίνυν ὁ μῦθος αἴνιγμα τῶν περὶ ψυχῆς ὑπό τε Πυθαγόρου λεγομένων καὶ Πλάτωνος .. Ὅμηρος δὲ τὴν ἐν κύκλῳ περίοδον καὶ περιφορὰν παλιγγενεσίας Κίρκην προσηγόρευκεν, ἡλίου παῖδα τοῦ πᾶσαν φθορὰν γενέσει καὶ γένεσιν αὖ πάλιν φθορᾷ συνάπτοντος ἀεὶ καὶ συνείροντος.. Αἰαίη δὲ νῆσος ἡ δεχομένη τὸν ἀποθνήσκοντα μοῖρα καὶ χώρα τοῦ περιέχοντος, εἰς ἥν ἐμπεσοῦσαι πρῶτον αἱ ψυχαὶ ξενοπαθοῦσι καὶ ὀλοφύρονται“.

5) Vgl. o. S. 83, o über Odysseus im Grab der Aurelier.

sem Grab[1]) wirklich mit dem alten Bellori in einem Hinweis auf die Seelenwanderungslehre zu suchen ist.

Die größte *crux interpretationis*, von der Bellori sagt: '*si lascia a megliore Edipo*', ist das Tierstück tav. XXXV, das im Schema der Gewölbemalerei das Gegenstück zum Parisurteil, d. h. zu der Wahl der Seele zwischen einem βαcιλικόc, ἐρωτικόc oder πολεμικὸc βίοc bildet.[2]) (Taf. VII, Abb. 37 links oben.)

In einem seichten Tümpel steht ein Pferd bis zu den Knien im Wasser, ein Satteltuch oder eine Decke hängt ihm über den Rücken, so daß es scheint, als sei entweder der links vorn am Ufer sichtbare Reiter oder der Treiber, der einen Baumast in der Linken schwingt und einen Stachelstock in der Rechten trägt, oder doch wenigstens irgend eine Traglast von dem Gaul abgeworfen worden. Rechts vorn auf einem tischförmigen Altar o. dgl. steht das Standbild eines Gottes oder Heros mit hohem Stab oder Speer, den das Pferd mit flehendem Blick, der Treiber mit lauter Klage um Hilfe anzugehen scheinen. Es muß sich um einen Richterspruch eines Gottes zwischen einem Pferd und seinem Peiniger oder um die Entzauberung eines in ein Reit- oder Saumpferd verwandelten Helden durch eine Gottheit, nach Art des Eselromans des Lukian bzw. des Apuleius handeln. Die Abbildung der von Kirke verwandelten Gefährten des Odysseus würde nahelegen, an irgend eine verlorene Fassung der seltsamen Geschichte von dem durch Kirkes Dienerin Ἅλc oder durch Athene in ein Pferd verwandelten Odysseus[3]) zu denken, den dann irgendein anderer Gott wieder aus der Tierhülle befreit haben müßte. Irgendwie muß ein mythisches Gegenstück zur Erlösung der Odysseusgefährten und der dadurch veranschaulichten Befreiung der irrenden Seele aus dem Tierkörper zugrunde liegen.

Keinesfalls wird irgend jemand ein solches ebenso schwierig zu erklärendes, wie offenkundig bedeutungsvolles Bild als reines Genrebild auffassen wollen[4]), und damit scheint mir denn methodisch wohl auch für die andern Tierstücke der Verlegenheitsausweg in dieses *refugium ignorantiae* endgültig abgeschnitten.

---

1) Vgl. die Darstellungen des Sirenen- und Kirkeabenteuers und der Nekyia auf den Schmalseiten eines etruskischen Sarkophags des 3. Jhdts. v. Chr. Reinach, RRGR III, 456, 2.

2) S. Reinach, RPGR 391, 1.

3) Sext. Empir. adv. Gramm. p. 659 Bekker; Serv. Virg. Aen. 2, 44. Die Einzelheiten dieser Version passen jedenfalls nicht zu dem Bild.

4) So Michaelis a. o. S. 159, 1, a. O. 109.

15. Der Bilderschmuck der Grabanlage im Garten der Villa Pamfili.

Damit fällt dann aber auch ein neues Schlaglicht auf die Tierstücke zweier anderer, wohl mit den Nasoniergräbern ungefähr gleichzeitigen Grabanlagen: der Columbarien unter dem Garten der Villa Doria Pamfili[1]) und eines m. W. von neueren Archäologen nicht wieder aufgefundenen Grabes, das nach Zeichnungen, die ohne Titelunterschriften oder sonstige Angaben im Nachlaß des Kupferstechers Pietro Santi Bartoli gefunden worden waren, nach dem Tode des Bellori von Michelange Causeus (de la Chausse) im Anhang zu dem oben S. 159, 1 angeführten Werke mit eigenen Tafelnummern herausgegeben worden ist. Wie das Nasoniergrab schmücken auch das plebejischere Massengrab der Villa Pamfili einige mythologische Szenen: Kämpfe des Herakles gegen die Kentauren — d. h. die weinlüsternen, omophagischen θῆρες, die in der oben S. 81, 2 erwähnten stoischen Auslegung der zwölf Taten sicherlich auch als Sinnbilder der tierischen Leidenschaft gedeutet waren —, als Gegenstück dazu der Kampf der Pygmäen gegen die Kraniche[2]), von denen die Sage ging[3]), sie müßten nach dem Genuß von Rebensaft sterben, und die daher als antidionysische Wesen gegolten haben müssen[4]); dann die Befreiung des Prometheus von dem quälenden Fraß des Vogels, der ihm am Herzen nagt. Endlich der διασπασμός der Dirke, die den Alten als Bacchantin galt[5]), und die wie Orpheus den Tod ihres Gottes erlitten hat, den sie selbst ihrer Nebenbuhlerin Antiope zugedacht hatte; der Tod der Niobiden — auf die Unerbittlichkeit der Schicksalsgötter anspielend, passend genug für dieses Massengrab — endlich jene merkwürdigen Gerichtsszenen[6]), die man auf das Salomons- oder ein Bokchorisurteil gedeutet hat, und die hier wohl an das Totengericht und die Entscheidung, ob die einzelnen Menschenseelen der oberen oder der unteren

---

1) E. Samter, Röm. Mitt. VIII, 105 ff.

2) Vgl. oben S. 81 Kleanthes' Deutung der Vögel auf die eitlen Hoffnungen. Es kann also der Kampf der schwachen Menschlein gegen die eitlen Lockungen der Sinnenwelt gemeint sein.

3) Aelian. hist. an. VI, 46. Die häufige Darstellung des Kampfes der Pygmäen gegen die den Wein nicht vertragenden Kraniche auf Trinkgefäßen werden wohl auch hierher gehören.

4) Vgl. Aelian. hist. an. XV, 29 über die ὕβρις der Kranichkönigin Gerana, die sich für schöner als alle Göttinnen hielt. Nach Philoch. FHG I, 417 aus der ὀρνιθογονία des Boios.

5) Pausan. 9, 17, 6; Hygin. fab. 7: *„beneficio Liberi, quod eius baccha fuit“*.

6) S. Reinach, RPGR 219, 3.

Welt (unten S. 181, 1), der irdischen oder himmlischen Physis angehören, erinnern sollen. Mehrfach dargestellt ist die Geschichte vom Oknos[1]), dessen Strohseil von einem Esel gefressen wird. Die allegorische Auslegung dieser Verkörperung des infolge der λήθη des Wichtigsten, des Einen, das not tut, ganz fruchtlosen irdischen Bemühens steht bei Plutarch.[2])

Zu diesen kleinen Mythenbildchen gesellen sich hier wiederum Landschaftsbildchen wie bei den Gräbern der Via Latina, und zwar immer von neuem wiederholt die Darstellung eines schilfumstandenen Sumpfweihers, an dessen Ufer unter Palmen eine Schilfhütte steht, und auf dem Enten schwimmen[3]), daneben das Stilleben einer mit Trauben gefüllten Schale, eines Fruchtzweiges o. dgl., Landschaften mit Fischern und Hirten, mit ländlichen Heiligtümern und Pilgern, die fromme Gaben zu diesen hinschleppen, Opfertiere vor sich hertreiben usw., dazu Tauben, die auf ein gefülltes Weingefäß zuschreiten oder fliegen u. dgl. m., schließlich die Darstellung einer Mahlszene[4]), die ohne weiteres auf die Tafelfreuden der Seligen in der μέθη αἰώνιος[5]) zu beziehen ist. Daß sich die an der Schilfhütte, in der sich der Vogelfänger verbirgt, vorbeischwimmenden Enten auf den oben S. 101, 1 belegten Brauch beziehen, diese dionysischen Vögel mit Wein zu berauschen und mit den — die daneben gemalten Fruchtschalen füllenden — Weintrauben zu füttern (oben S. 101, 2), bedarf um so weniger einer weiteren Auseinandersetzung, als in dem u. Taf. XXIII, Abb. 140 abgebildeten Fresko der Callistuskatakombe das Bild der im Schilfweiher schwimmenden Enten mit dem orphischen Symbol des in die Milch springenden Böckchens (u. S. 389) verknüpft ist.

1) Dritte Reihe Nr. 6 und öfter; RPGR 199, 3.

2) De tranq. anim. 14, p. 473 C: οἱ μὲν γὰρ ἀνόητοι καὶ παρόντα τὰ χρηστὰ παρορῶσι καὶ ἀμελοῦσι ὑπὸ τοῦ συντέτασθαι πρὸς τὸ μέλλον ἀεὶ ταῖς φροντίσιν κτλ. Man lese dazu den 19. Abschnitt in Samuel Butler's in Deutschland merkwürdig unbekanntem, unvergleichlichem Buch *Erewhon*.

3) S. o. S. 101, Abb. 39. 4) S. Reinach, RPGR 256, 5.

5) Plato, Republ. II, 363cd; Kern, Orph. Fragm., p. 83, No. 4: „Μουσαῖος . . . τἀγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ (= Orpheus) παρὰ θεῶν διδόασιν τοῖς δικαίοις· εἰς Ἅιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον." Vgl. dazu das Gelage der bekränzten Seligen unter der Weinlaube aus einem Grab zwischen der Via Appia und der Via Latina im Louvre, Diss. Pontific. Acad. 1852, 322 pl. 14; S. Reinach, RPGR 257, 1 und das bekannte Seligenmahl im Grab der Vibia, ebenda 258, 3. Cumont, After Life 120. Nur aus diesen Vorstellungen heraus, nicht aus gewöhnlicher, in diesem Zusammenhang ganz undenkbarer Trunksucht erklärt sich die von Paulus 1. Kor. 11, 21 getadelte Sitte des μεθύειν beim eucharistischen Mahle.

Auch sonst kommen die Enten der dionysischen Symbolik in der Katakombenmalerei noch mehrfach vor: Schafe, Enten und Tauben finden sich in der danach benannten „Krypta der Enten“ in S. Pietro e Marcellino[1]), zwei Enten im vierten Cubiculum des Coemeterium Ostrianum[2]), Enten paarweise zusammengestellt und Enten mit Kranzgewinden ebenda in einem ebenfalls „Krypta der Enten“ genannten Raum.[3]) Eine Steinplatte aus der Cyriaca-Katakombe[4]) zeigt die rohen Ritzbilder eines Farren (o. S. 45, 5, 50, 3, 51, 2) und einer Ente mit den inschriftlichen Erläuterungen ANATE und BOIDION. Ein Fries mit einer Darstellung des Paradiesgartens, der mitten durchfließende Strom (Gen. 2, 10) mit Enten und andern Wasservögeln belebt, davor, an ein Geländer gelehnt, ein auf den Stab gestützter Hirt, der ein liegendes Kalb hütet, ist in der Basilica Theodoriana in Aquileia[5]) entdeckt worden. Der heidnische Ursprung des Entensymbols ist um so gewisser, als im Alten Testament die Ente gar nicht vorkommt. Die christliche Umdeutung ergibt sich durch den Vergleich des nebenstehend abgebildeten altchristlichen Mosaikfrieses der Apsis von S. Giovanni in Laterano[6]) mit der Darstellung des himmlischen Jordan, nach Ezechiel 47[7]) mit Wasservögeln aller Art belebt, und den dazugehörigen Schilderungen im zehnten Kapitel der griechischen Baruchapokalypse[8]):

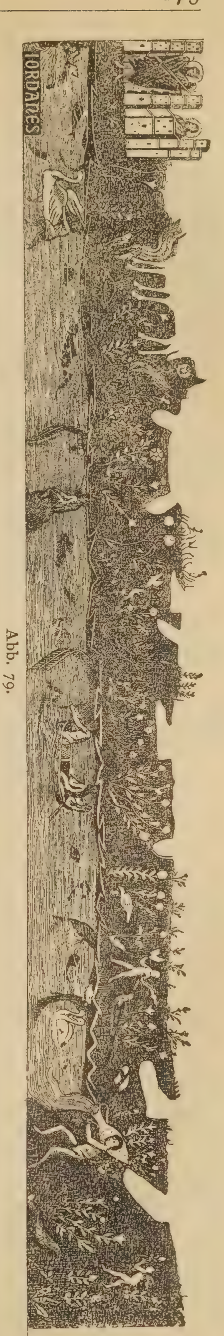


Abb. 79.

1) Wilpert, Taf. XXXV.
2) ebenda LXXVIII[2], Leclercq p. 568.
3) ebenda CXVIII[1]. 4) Röm. Quart.-Schrift 1911, S. 44 f.
5) Gnirs, Jahrb. d. kunsthist. Inst. der Zentr. Komm. Wien 1915, S. 153.
6) Von Wickhoff, Wiener Genesis — ich zitiere nach der engl. Ausgabe Roman Art, London 1900, p. 169 — abgebildet und feinsinnig im Stil der Philostratischen Gemäldeschilderungen beschrieben, was Salomon Reinach seinerzeit dazu verführt hat, wirklich an ein philostratisches Gemälde dieses Gegenstandes zu glauben. Ein ähnlicher Fries in S. Maria Maggiore und in den nur in Nachzeichnungen erhaltenen Kuppelmosaiken von S. Costanza (Eug. Müntz, Revue Archéol. Nouv. Série, vol. XXXVI, 1878, pp. 272 ff.). Vgl. dazu u. S. 337, o.
7) Zu den Einzelheiten s. Eisler, Orpheus pl. L u. pp. 163—168. 8) Kautzsch, Pseudepigr. II, 454 f.

„Als ich nun dies alles von dem Erzengel erfahren hatte, nahm er mich und brachte mich in den ‚vierten' Himmel. Und ich sah eine einförmige Ebene und mitten in ihr einen Teich voll von Wasser. Und es war in ihm eine große Menge von Vögeln aller Arten, aber nicht ähnlich denen hier (auf der Erde). Aber ich sah einen Kranich (so groß) wie große Rinder; und alle übertrafen an Größe die (Vögel) auf der Erde. Und ich fragte den Engel: ‚Was ist das für eine Ebene, und was für ein Teich, und was für eine Menge von Vögeln rund um ihn herum?' Und der Engel sprach: ‚Höre mir zu, Baruch; die Ebene, die den Teich umschließt und (alles das) andere Wunderbare auf ihr, ist (der Ort), wo die Seelen der Gerechten hingehen, wenn sie zusammenkommen, um in Chören zusammen zu leben. Das Wasser aber ist das, welches die Wolken erhalten, um



Abb. 80.



Abb. 81.

es auf die Erde regnen zu lassen[1]), und (wovon) die Früchte wachsen.' Und er sprach zu mir: ‚Das sind die, die immerwährend dem Herrn lobsingen.' Und ich sprach: ‚O Herr! Und wie können die Menschen sagen, daß das Wasser, welches (auf die Erde herab) regnet, vom Meer stammt?' Und der Engel sprach: ‚Das (Wasser), das herabregnet, — auch dieses stammt vom Meer und von den Gewässern auf Erden her; das aber, das die Früchte hervorbringt, stammt (nur) von diesen (Teichen) her. Wisse weiter nun (auch dies), daß von diesen das (Wasser) herstammt, das man den Tau des Himmels nennt'."

Was endlich die Landschaften mit der Fischerstaffage anlangt, so ist o. S. 103, 8 ff. über die dionysischen Fischer und das auf dem Mysterienmosaik von Melos dargestellte „Weinfischen" alles Nötige gesagt worden. Es erübrigt nur, daran zu erinnern, daß eben die Verwendung

1) Nach Chagigah 12b sind diese Teiche (*'agālim*) im sechsten Himmel, der Tau, mit dem Gott die Toten beleben wird, kommt vom siebenten Himmel.

des Weines beim Enten- wie beim Fischfang die gedankliche Verknüpfung der Landschaftsbilder mit den Fischer- und den Teichdarstellungen mit der Entenstaffage bildet.

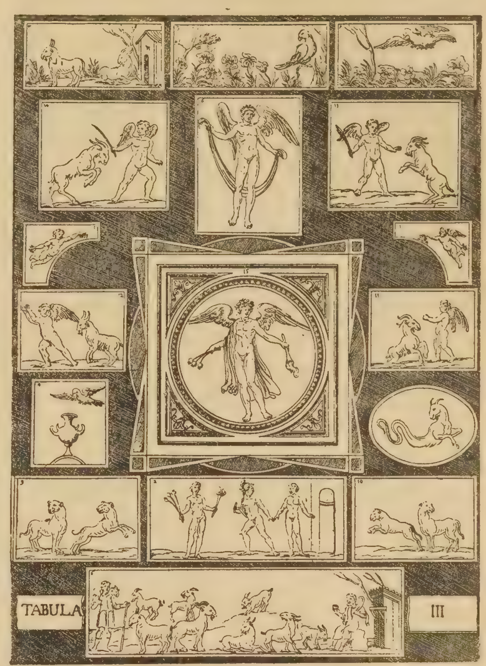


Abb. 82 (a. a. O. Taf. II).

Die im Columbarium Pamfili ebenfalls mehrfach wiederholten Landschaften mit Hirten und Herden (Abb. 81) werden am besten zusammen mit dem Bilderschmuck des namenlosen, von Bartoli gezeichneten Grabes (o. S. 173) besprochen: auch dort findet sich — gleich über der Eingangstür — der mehrfach erörterte, zum Himmel auffliegende Pegasus (Tav. I); im Grabgewölbe selbst (Abb. 82) ist als Mittelstück ein geflügelter Hypnos[1]) mit Mohnstengel und gesenkter Fackel zu sehen (Tav. III, 15), daneben in einem ovalen Medaillon das Sternbild des Capricornus (Tav. III, 5), bei dem sich das Himmelstor für die aufstrebenden Seelen öffnet.[2]) Über dem Loculus links vom Beschauer sieht man zunächst das als beflügelter Eros gebildete εἴδωλον des Verstorbenen aufwärtsschweben und dabei wie einen Schleier oder eine Binde die Hülle des Irdischen[3]) hinter sich werfen.[4]) Daneben vor einem kleinen Hüttchen zwei Böcklein — die ἔριφοι

1) Begräbnisstätten *Somno aeterno* geweiht, Dessau, Inscr. sel. 8024 u. Anm.; cf. Cic., Tusc. I, 41, 97 Cumont, After Life in Roman Paganism, New-Haven 1922, p. 192, 7. 2) Macrob., Somn. Scip. I, 12, 1—3; u. S. 181, 1.

3) Seneca, epist. 102, S. 25: das irdische Leben nur ein Embryonalzustand, auf den das wahre Leben erst folgt, wenn das Kleid des Körpers gefallen ist. Porphyr. de abstin. I, 31: ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας. Poim. c. 25; Reitzenstein 336 usw. Dazu die Zeugnisse Weltenmantel S. 293, 2 ff. über das Wiederablegen der *aetherea obvolutio,* die die Seele beim Fall durch die sieben Sphären (o. S. 63, 1) empfangen hat. Christlich gewendet im Kolosserbrief 38 f.: ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον κτλ. „Weltenmantel" 243, 3 über den Körper als Gewebe und Kleid der Seele. Vgl. u. S. 307.

4) „ψυχὴ τὸ σῶμα ὡς ῥάκος ἐπὶ γῆς καταλιποῦσα", Megasthenes, Schwanbeck, S. 153 ff. (ebenda τὸ σῶμα χιτὼν τῆς ψυχῆς). Bernays, Theophrast über Frömmigkeit S. 143 f., Ed. Schwartz, Rh. Mus. XL, 240, o.

des unten S. 357 ff. zu besprechenden Symbolons — auf fetter Weide grasend. In der gegenüberliegenden Nische (Tav. III, 2) sieht man links Hypnos mit Mohnstengeln und erhobener Fackel, also als Erwecker, rechts den heroisierten Toten aus der Grabnische hervortretend, willkommen geheißen von einem ebenfalls nackten, aber mit Helm und Feldherrnstab (o. S. 128, 8) bewehrten Heros, der den Neuangekommenen in den βίος ἀνδρεῖος der Seligen einzuführen bereit ist. Rechts und links je zwei Widder, der eine springend, der andere stehend, in den Zwickeln über der Nische blumenstreuende Eroten (1). Über der Nische an der Stirnseite ein ganzes Hirtenstück — links ein Hirte mit der Ziege auf der Schulter, rechts vor seiner ländlichen Hütte sitzend, ein zweiter Hirte mit *pedum* und Trinkschale, zwischen beiden die Ziegenherde[1]); rechts und links davon weitere Tierstücke: je ein Vogel auf eine Amphora zufliegend, über blumigen Wiesen schwebend[2]) bzw. mitten unter Blüten sitzend, schließlich Eroten mit Böcklein scherzend, bzw. mit Siegespalmen heranspringenden ἔριφοι grüßend zuwinkend. Die von den Hirten behütete Herde erklärt sich nach dem oben S. 31, 5, 58, 4 Gesagten ohne weiteres als Darstellung der von den τρόφιμοι sorglich betreuten Herdengesellschaft im elysischen Staat des Kronos, die Spiele der Eroten mit den Böckchen fügen sich ohne Schwierigkeit diesem Gedankenkreis ein. Die Vögel stellen die auf der Stufenleiter der Seelenwanderung oberste, nur den schon im Leben himmelanstrebenden Seelen zugängliche Einkörperung dar, auf die dann schließlich das selige Leben der Heroen (o. Tav. III, 2) im Elysium folgt (o. S. 131 f.). Der Vogel, der auf die Amphora zufliegt, erinnert an das Sternbild des Raben neben dem *Crater Liberi* am Himmel (u. S. 180, 2) und wird wohl auch die Anziehungskraft des duftenden Weines auf diesen Seelenvogel (u. S. 182 Z. 5) veranschaulichen sollen.

16. Das Weinsakrament. Κρατῆρες, Weltseele und Seelentrank.

Die Bedeutung, die dem ersehnten Trunk Weines in all den bisher besprochenen, sei es wirklich üblichen, sei es nur mystisch vorgestellten Tier-, Vögel- und Fischfangweisen zukommt, ist nicht erschöpft mit der bereits besprochenen, erst anlockenden, dann sänf-

1) Vgl. dazu den Londoner Sarkophagdeckel, Reinach, RRGR II, 510, 6, der ganz ähnliche Motive zeigt.

2) Mit dem Schweben der Vögel vergleicht der Stoiker Zenon das Gleichgewicht des Gemütszustandes: Stob. ecl. II, 7, 1, p. 39, 5 W; v. Arnim fragm. stoic. I, p. 51, Z. 3, Nr. 206 „ἀπὸ τῆς τῶν πτηνῶν φορᾶς τὸ εὐκίνητον τοῦ παθητικοῦ παρεικάσας“.

tigenden und zähmenden Wirkung (ἠθῶν ἀγρίων ἡμέρωσις der σύμμετρος οἴνησις).[1]) Vielmehr erwarten sich die Mysten eine tiefergehende, „enthusiastische“, „begeisternde“, d. h. den Menschen mit der Gottheit bzw. der Weltseele erfüllende oder vereinigende Wirkung (o. S. 154).

Wenn Dionysos von den Orphikern einerseits als der göttliche Οἶνος[2]), andrerseits geradezu als die „anima mundi“[3]) bezeichnet wird, und schließlich die Stoiker die Durchdringung der Welt mit dem allbeherrschenden göttlichen Feuergeist[4]) der Diffusion[5]) eines Tropfens Weines durch das ganze Weltall hindurch vergleichen[6]), so wird die Beziehung dieser Gedanken auf das in Melos dargestellte δρώμενον der ins Wasser gehängten Weinflasche und auf die dadurch bewirkte Erfüllung der Mysten mit dem Gottesgeist — dem dionysischen ἐνθουσιασμός — nicht übersehen werden können.

Was der Myste mit dem Weintrank in sich aufnimmt, ist zu-

---

1) o. S. 120, 2, 131. 2) Kern, Orph. Fragm. p. 236, Nr. 216a—c.

3) ibid. p. 233, Nr. 213. Mythogr. Vatic. III, 12, 5 *„discipuli Orphei . . . nihil aliud Bacchum quam animam mundi intelligendum asserentes . . .“* Zur Lehre von der Weltseele, von der die Einzelseelen versprengte Funken sind, bei den Orphikern und Pythagoreern vgl. Sext. Empir., adv. math. IX, 127; Cicero, n. d. I, 11, 27; Cato Maior 21, 78; Aëtios, pl. phil. IV, 7, 1. Xenoph. mem. I, 4, 8, 17; IV, 3, 15; Aristot. de an. I, 5. Delatte a. a, O. S. 63, 1.

4) Cic. Acad. II, 41, 126. ND I, 14, 36 (Fr. 41). Zeller, Phil. d. Gr.[4] III, 1, 139, 4 über das ἡγεμονικόν.

5) Chrysipp scheint gerade an Wein und Wasser Diffusions- und Osmose-Erscheinungen studiert zu haben. Diels Dox. 464, 4 ff.: ἐὰν γ᾽ οὖν σπόγγον ἠλαιωμένον καθῇ τις εἰς οἶνον ὕδατι κεκράμενον, ἀποχωρίσει τὸ ὕδωρ τοῦ οἴνου, ἀναδραμόντος τοῦ ὕδατος εἰς τὸν σπόγγον. S. dazu aber schon Empedokles fr. 91 (Diels FVS[2] 198) „ὕδωρ οἴνῳ μᾶλλον ἐνάρθμιον αὐτὰρ ἐλαίῳ (μιγῆναι) οὐκ ἐθέλει“.

6) Tertullian, ad nat. II, 4: nach Zenon durchdringe Gott die *materia mundialis* wie der Honig das Wachs der Bienenwaben. Zu diesem Vergleich siehe die christlichen Parallel-Überlieferungen bei Amalarius von Trier, nach Gregor dem Großen (Hittorp I, 342), wo mit Beziehung auf den o. S. 137, 5 erörterten *cereus paschalis* und die daraus verfertigten wächsernen Osterlämmer der Honig in der Wachswabe als Sinnbild der Gottheit im Menschen (Jesus) erklärt wird. (Vgl. dazu Eisler, Orpheus S. 242 ff. über das in Luk. 24, 42 interpolierte ἀπὸ μελισσίου κηρίου und die μελιηδὴς βρῶσις der Pectoriosinschrift. Nach Chrysipp (Arnim, fragm. Stoic II, 157 f., Nr. 479—481) kann „οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν“ ja εἰς ὅλον τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν. Da dort ausdrücklich von dem εἰς πέλαγος βληθεὶς ὀλίγος οἶνος die Rede ist, und Alexander von Aphrodisias (Arnim a. a. O. 158, Z. 9) den Chrysipp τὰς ἐν τοῖς μύθοις παραδοξολογίας noch übertreiben läßt, darf bei der bekannten Neigung der Stoiker, volkstümliche Mythen zu rationalisieren und zu verteidigen, wohl angenommen werden, daß Chrysipp seine merkwürdige, der aristotelischen (gen. et corr. 328a, 18 ff.) ganz entgegengesetzte Theorie der Mischung an dem oben erwähnten dionysischen Ritus des ins Meer gegossenen bzw. in einem Schlauch oder einer Flasche ins Wasser geworfenen Weines (o. S. 119, 1) exemplifiziert hat, durch den dem Volksglauben nach das ganze betreffende Wasser — Quelle, Teich oder Meer — in Wein verwandelt worden sei.

nächst Dionysos-Οἶνος[1]) als der ὑλικὸς νοῦς, als der trübere Bodensatz des klaren Nektars, den die Götter schlürfen.[2]) Durch diesen Vergessenheitstrank betäubt und beschwert, sinkt die Seele nach orphisch-pythagoreischer Lehre durch die Himmelssphären herab in das Grab und Gefängnis des Erdenleibes.

Der himmlische Ort, wo die Seele diesen Rauschtrank empfängt, ist nach der bei Macrobius erhaltenen pythagoreischen Lehre[3]) das Sternbild des Διονύσου κρατήρ[4]) zwischen dem Krebs und dem Löwen[5])

---

1) Macrob. in Somn. Scip. I, 12. Kern, Orph. Fragm. p. 252, Nr. 240: „altissima et purissima pars eius (sc. hyles), qua vel sustentantur divina vel constant, nectar vocatur et creditur esse potus deorum, inferior vero atque turbidior potus animarum. Et hoc est quod veteres Lethaeum fluvium vocaverunt, ipsum autem Liberum patrem Orphici νοῦν ὑλικόν suspicantur intellegi, qui ab illo individuo (sc. animo mundi) natus in singulos ipse dividitur". Zu dem hier im letzten Satz o. S. 156, 1; u. 231, 4 angeführten vgl. Xenokrates (Heinze, Xenokrates S. 150—156; Er. Frank, Platon u. die sog. Pythagor., Halle 1923, S. 296, 1, bei Olympiodor, Schol. in Plat. Phaedon. S. 66, 22 Finckh), wonach Dionysos über das sublunare Reich des Teilbaren, Zeus aber über das superlunare Reich des Unteilbaren herrscht (die zwei Reiche, aus denen nach dem Platonischen Timaeus die Weltseele besteht). Beide Götter repräsentieren also die μονάς im πλῆθος.

2) Macrob. a. a. O. I, 12, 7 Kern, ibid. Nr. 241: *et hoc est quod Plato notavit in Phaedone (79), animam in corpus trahi nova ebrietate trepidantem, volens novum potum materialis alluvionis intellegi, quo delibuta et gravata deducitur arcani* (= μυστηρίου) *huius indicium* (= δεικνύμενον) *est et Crater Liberi patris ille sidereus in regione quae inter cancrum est et leonem locatus,* ebrietatem illic primum descensuris animis evenire silva (= ὕλη) influente significans, unde et comes ebrietatis oblivio illic animis incipit iam latenter obrepere. Das Sternbild des κρατήρ — umgeben von den benachbarten Katasterismen des Löwen, der Hydra und des Raben, aber auch dem leicht als Gegenstern des Löwen zu verstehenden „großen Fisch" — ist sehr oft auf den Denkmälern der sog. „thrakischen Reiter" usw. unter der mystischen Mahlszene dargestellt; s. zuletzt F. X. Dölger, ΙΧΘΥΣ II, 420—428; cf. III, Taf. XXXII, Abb. 2; Bd. I, S. 147, Abb. 8; u. S. 326, 1). Ebenso auf Mithrasreliefs (Cumont, TMCM I, 201). Nach den Katasterismen (Hygin., astron. III, 39, p. 97, 18; II, 40, p. 76, 5 Bunte) ist in dem Krug Wasser, das Apollon für ein Opfer von dem Raben aus der Quelle holen ließ; der Rabe und die Schlange wollen das Wasser trinken, aber einer hindert den andern; das wird wohl auch die Bedeutung der Symbole in den Mithrasmysterien gewesen sein (Porphyr. d. antr. nymph. 18: παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται Cumont, TMCM II, p. 40c. Apollon bei Hygin. wird für Mithras-Helios stehen und das Wasser für die mithräische Brot- und Wasserkommunion bestimmt sein. Ist aber der κρατήρ als Mischkrug des Dionysos (crater Liberi) gedacht, dann ist es natürlich ein Krug Weines, aus dem alle Tiere — der Löwe, der Rabe (o. S. 178), die Schlange (o. S. 99, 1 am Ende) und der Fisch (o. S. 102, 106, u. S. 326) — den duftenden Trank zu schlürfen wünschen.

3) Daß Macrobius hier aus Numenios περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς schöpft, hat F. Cumont erkannt. S. o. S. 83, o, o. Anm. 2, vgl. S. 157.

4) Procl. in Plat. Tim. 41d, Kern, O. Frg., p. 308f.: καὶ Ὀρφεὺς οἶδε μὲν τὸν τοῦ Διονύσου κρατῆρα.

5) o. Anm. zu S. 157. Vgl. Boll, Sphaera, S. 142f., 224. Die dort übersehene Bezeichnung als *crater Liberi* zeigt, daß ὁ μεῖραξ τὸν κρατῆρα βαστάζων einfach das Dionysoskind ist. Goethe hat das Sternbild („und ich sah ein Licht von weitem und es kam gleich einem Sterne") nach irgend einer Himmelskarte, denn den Vettius

über der Hydra, also bei der Himmelspforte im Krebs, am Schnittpunkt der Milchstraße, des Zodiakus[1]) und des Wendekreises des Krebses, wo die Seelen auf die Erde herabsinken, während sie an der gegenüberliegenden Himmelspforte beim Wendekreis des αἰγόκερωϲ wieder zum Himmel aufsteigen.[1]) Zu diesem Sternbild des Ziegenfisches erwähnen die Teukrostexte[2]) ein Sternbild der Weinrebe (ἄμπελοϲ)[3]) bzw. des „Rebengutes", der „Rebenpflanzung" (τὸ χωρίον τῶν ἀμπέλων), bei dem es bloß zweifelhaft bleibt, ob es sich um eine Sterngruppe in der Nähe des Steinbockes handelt oder um eine ihm gegenüberliegende, die zu dem beim Krebs erwähnten Sternbild des „Erstlingswinzers" — προτρυγητήρ[4]), *provindemiator* —

Valens kann er nicht gekannt haben, im „Schatzgräber" geschildert („heller ward's mit einem Male von dem Glanz der vollen Schale, die ein schöner Knabe trug"). Vgl. auch „ein kleines Kind.. in seiner linken Hand hat es Wein in einem Krug" Abu Mash'ar bei Boll, Sphaera, S. 513, 4.

1) Macrob, a. a. O. I, 12, 1—4. Über die Himmelstore s. auch Varro bei Serv. Virg. Georg. I, 34 nach Empedotimos von Syrakus (Bouché-Leclercq, L'astrol. Gr. 231). 2) Boll, Sphaera, S. 269f. u. 529 (Abu Mash'ar).

3) Offenbar das babylonische Sternbild Geštin (Weidner, Hdb. der bab. Astr., S. 9, 10, 12). GEŠTIN aus GIŠ-TIN = „Baum des Lebens" = *karanu* = „Weinstock" Brünnow 689 (o. S. 147, 2). Vgl. die babylonische Gottheit *Nin-geštin-anna* „Herrin des Himmlischen Weinstockes" bzw. des „Weinstocks der Ähre", Zimmern, Abh. sächs. Gesellsch. d. Wiss. ph. h. Kl. XXVII, No. XX, 1909, S. 713f. Dazu das Sternbild „Vindemiatrix" (= Erigone, Jungfrau) bei Manilius V, 251. Plin. n. h. XVIII, 31, 74 „Assyriae stella, quae vindemitor appellatur, vindemiae maturitatem promittens; eius argumentum erunt acini colore mutati. vindemitor Aegypto nonis Septembris exoritur". cf. XVIII, 26, 65 „vindemitoris emersu" (Frühaufgang XI. Kal. Sept.).

4) Boll, Sphaera, S. 465ff., wo S. 465 irrtümlich angegeben ist, dieser Sternname finde sich nur in dem dort abgedruckten Text der Sphaera Barbarica, Oxon. Baroccianus 94f., 113r. Vgl. aber „. . ἐπὶ τοῦ ἀςτέρος τοῦ ἐπικειμένου ἐν τῷ δεξίῳ ὤμῳ τῆς Παρθένου, ὅςτις ςφόδρα λαμπρός ἐςτι καὶ καλεῖται Προτρυγητής· πρὸ γὰρ τῆς τοῦ τρυγητοῦ ὥρας ὀλίγον προανατέλλει", Schol. in Arat. 147; cf. 150: „αἱ γὰρ προτρυγήςεις διὰ τοῦ ἡλίου . . . ςυνερχομένου τῷ Λέοντι". Plutarch, Parall. c. 9 = Moral. 308 A: Kronos verstirnt die vier Enkel des Ikarios οἱ μὲν καλοῦνται Προτρυγητῆρες, ὁ δ' Ἰανὸς (der älteste) προανατέλλων· δείκνυται δὲ ὁ ἀςτὴρ πρὸ τῶν ποδῶν τῆς Παρθένου, ὡς Κριτολάος ἐν τετάρτῃ Φαινομένων. Bouché-Leclercq, Astr. Gr. 140 verweist auf Ptolem. Φάςεις § 9 Wachsmuth, p. 209; vor allem aber den *locus classicus* Vitruv, de arch. IX, 4, 1, p. 210 Krohn: „*Virgo, cuius supra humerum dextrum lucidissima stella nititur quam nostri Provindemiatorem, Graeci* προτρυγητῆρα vocant, candens autem magis Spica est" (vgl. o. Anm. 3 über babyl. *Geštin-anna* = „Weinstock der Ähre"). Als Quelle seiner Sternbildliste gibt Vitruv. IX, 5, 4, p. 213, 15 das Parapegma des Demokrit an („*siderum . . . simulacra . . . ut Democrito physico placuit exposui*") (Diels FVS ², 390, No. 14, 1), das er wohl aus Varro kannte (FVS ², 391, Z. 42). Bei Demokrit sind aber unmittelbare Einflüsse babylonischer Vorlagen nachgewiesen (Eisler, Arch. f. Gesch. d. Philos. XXXI, 1917, S. 52ff. Zu der dort behandelten Stelle Diels FVS², I, 367, 2, 9ff. gehört auch die Diod. II, 31, 6 angeführte Stelle über die chaldäische Theorie vom Fremdlicht des Mondes, von der P. Schnabel, Berossos, Leipzig 1923 S. 107 sehr richtig bemerkt, sie könne nicht aus Berossos, sondern nur aus einer anderen griechischen Quelle über Babyloniaka stammen). Der sonst nicht bekannte

arabisch *al ketaf*[1]) auf der rechten Schulter der Jungfrau gehört.[2]) Bei diesem χωρίον τῶν ἀμπέλων ist das Herabsinken der Seelen und der Aufstieg des Dionysos mit der aus der Unterwelt erlösten Semele in der plutarchischen Vision des Aridaios[3]) gedacht. Der Jenseitswanderer sieht ein breites χάcμα, bei dem die Seelen — wie Vögel im Flug anhaltend — verweilen und im Kreis den Schlund umfliegend immer weiter hineinsinken. Im Innern ist er wie eine Bacchusgrotte[4]) mit Bäumen, Laubgrün und allerhand Blätterwerk ausgekleidet; heraus strömt ein

---

von Plutarch angeführte Kritolaos ist wohl identisch mit dem im Catal. Cod. Astrol. I, 79 mit einer ὅραcιc vertretenen Kritodemos. Plutarch wird aus dem Gedächtnis ungenau zitiert haben. 1) Ideler, Sternnamen, p. 171.

2) Die griechische Rückübersetzung der arab. Teukrosübersetzung Abu Maʿšars (Apomasar, Cat. Cod. Astr. V, 1, 162, 4ff.; Gundel in Pauly-Wissowas RE XI, 2; 1615, 44—46) erwähnt zum 2. Dekan des Löwen: παρανατέλλει παῖc ἄνω ἔχων τὴν χεῖρα καὶ ποτήριον οἴνου ⟨βαcτάζων? s. S. 180, 5⟩ καὶ ζαμάρα. Dieses den Griechen unverständliche und daher nicht zurückübersetzte Wort ist natürlich זמרה *zemora* „Weinranke“ (hebr. u. aram.; im arab. ist *zamara* nur Lehnwort) = κλῆμα ἀμπέλου. Der bei Boll, Sphaera 510f. von Dyroff edierte und übersetzte Text hat statt dessen *mzmr*-„Flöte“ (mit dem Zusatz „aus Gazellengeweih“), was Boll-Dyroff als Übersetzung der Φρύγιοι αὐλοί des Marsyas fassen. Es scheint aber aus der Übersetzung von Eratosthenes' Gedicht „Erigone“ (Hygin. astron. II, 40, p. 78, 7ff. Bu., vgl. die Stellen im Pauly-Wissowa VI, 451, 57—452, 3) und der Bezeichnung *„crater Liberi“* bei Macrob. a. a. O., cf. *„gratus Iaccho“* Manil. I, 417 (Gundel a. a. O.) hervorzugehen, daß in der Ikariossage der von Dionysos gespendete Rebenschößling und der Weinbecher des Gottes verstirnt wurden. Bei Manilius V, 251, Bouché-Leclercq, *Astr. Gr.* p. 40 ist die Jungfrau mit der Traube in der Hand Erigone, der Arkturus aber Ikarios. Vielleicht gehört auch bei Herodot I, 107; Pompeius Trogus ap. Justin., 1, 4 der aus dem Schoß der schwangeren Frau hervorwachsende Weinstock hierher, wenn anders dieses Nachtgesicht astral zu deuten ist.

3) *De sera num. vind.* XX, 2, p. 563Bff. Der Name Aridaios ist makedonisch (s. die verschiedenen bei Pauly-Wissowa s. v. zusammengestellten Träger), was für die Herkunft der Sage aus dieser dem Dionysoskult besonders geneigten Landschaft spricht. Der Verfasser muß die orphische Κατάβαcιc εἰc Ἅιδου benützt haben, da er die u. S. 183 folgende Schilderung des κρατήρ mit den Worten abschließt: (Kern, Orph. Frg., p. 306, No. 294): ἔλεγεν οὖν ὁ τοῦ Θεcπεcίου ψυχοπομπὸc ἄχρι τούτου τὸν Ὀρφέα προελθεῖν, ὅτε τὴν ψυχὴν τῆc γυναικὸc μετῄει καὶ μὴ καλῶc διαμνημονεύcαντα λόγον κτλ. Bis auf diesen strittigen Punkt schließt sich also der Verfasser der orphischen Vorlage an.

4) „. . βακχικοῖc ἄντροιc ὁμοίωc ὕλῃ καὶ χλωρότητι καὶ χλοαῖc ἀνθέων ἁπάcαιc πεποικιλμένον . .“ Gemeint sind die an verschiedenen Orten (Naxos, Porph. a. n. 20; Apoll. Rhod. 2, 910) gezeigten, in dem berühmten Festzug des Ptolemaios Philadelphos nachgebildeten Geburtsgrotten des Gottes (Kallixenos Rhod. bei Athen. V, 31, 200c). Die Philostratische Gemäldebeschreibung (imagg. 1, 14) einer Dionysoshöhle, in die ein loderndes Feuer schwankende Schatten fallen läßt (φλὸξ ἄντρον τῷ Διονύcῳ cκιαγραφεῖ) ist sehr lehrreich zur Beurteilung der Herkunft des berühmten platonischen Höhlengleichnisses (Republ. VIII, 514 Aff.) für die den Sinnen zugängliche Welt (Eisler, Weltenmantel 219, 4). Die Geburtsgrotte des Dionysos viel eher als die des Mithras liegt der schon dem Justin dial. 78 vorgelegenen, dort auf Jes. 33, 16 (LXX) zurückgeführten Überlieferung von der Geburt Christi in einer Höhle zugrunde, die auch im armenischen Matthäusevangelium steht (Preuschen, Zeitschrift f. neutest. Wiss. III, 359. Hennecke, Hdb. d. neutest. Apokr. 126 z. Protoev. Jacobi 19, 2).

linder und milder Luftzug, mit den süßesten Düften beladen[1]), wie von Wein bei einem Gelage[2]), so daß die Seelen von diesem Geruch berückt in Verzückung dahinschmelzen und einander in die Arme sinken, während der ganze Raum von Lachen, wonnigem Spiel und Lust (βακχεία καὶ γέλως καὶ πᾶσα μοῦσα παιζόντων) widerhallt.

Bei diesem Ort des „Vergessens“ (Λήθη) darf Thespesios nicht verweilen, weil hier der vernünftige Teil der Seele „befeuchtet und beschwert“ und in dumpfe Bewußtlosigkeit versenkt, der vernunftlos körperähnliche aber zum Leben und allen Trieben und Leidenschaften erweckt wird.[3]) Weiter wandernd gelangt der Pilger zu einem großen κρατήρ, in den zwei Ströme hineinfließen, einer weißer als der Schaum der Meeresbrandung oder der Schnee[4]), ein anderer blutrot wie der Purpur im Regenbogen[5]), wieder andere noch andersfarbig. Wie er aber nahekommt, verschwimmt der Farbenglanz im κρατήρ, und es bleibt nur ein weißer Glanz zurück.[6]) „ἑώρα δὲ τρεῖς δαίμονας ὁμοῦ καθημένους ἐν σχήματι τριγώνου πρὸς ἀλλήλους τὰ ῥεύματα μετρίοις τισὶν ἀνακεραννύντας.“

Die ganze Vorstellung von einem Vergessenheits- und Betäubungstrank, den die Seele vor ihrer Wiedergeburt empfing, und mit dem sie den Keim aller Begierde in sich hineintrinkt, findet sich auch in der koptischen Gnosis des „Pistis Sophia“-Buches (c. 131, S. 218ff.) Hier wird bezeichnenderweise — genau wie in den orphischen Unterweltspässen die Quelle der μνημοσύνη vom Brunnen der λήθη unterschieden ist[7]) — den wiedergeborenen Seelen beim Herabsinken „in

1) Nach Nektar und Ambrosia duftende Geburtshöhle des Hermes, hymn. Hom. III, 247.

2) Hierzu vgl. das Seelengelage o. S. 174, 5.

3) Der Wein des Βακχικὸν σπήλαιον hat also hier dieselbe belebende Wirkung auf die Seelen wie das Opferblut aus dem βόθρος in der homerischen Nekyia.

4) Vgl. u. S. 358, 2, 361, 2 über den Milchstrom am Himmel. Zu ἀφροῦ θαλάσσης λευκότερον in der Mischung vgl. o. S. 149, 1 das bei Hippolyt erwähnte Rezept zur Mischung von Meeresschaum mit Süßwein bei der Bereitung des „Lebenswassers“.

5) Also ein Weinstrom, wie ihn Lukian (o. S. 103) im hesperischen Wunderland antrifft.

6) Dieses Motiv des Zusammenfließens verschiedenfarbiger Himmelsströme zu einem klar leuchtenden Glanztrank im Mischgefäß, zusammengehalten mit der o. S. 180, 1 belegten Deutung des Dionysos, des mystischen οἶνος im *crater Liberi* auf die „Weltseele“ weist sichtlich zurück auf den im platonischen Timaios 41d benützten Mythus vom κρατήρ, ἐν ᾧ (ὁ δημιουργὸς) τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγε (Gott selbst, nicht τρεῖς δαίμονες!) und aus dessen trüberem Bodensatz er dann auch soviel Einzelseelen herauslöffelt, als Sterne am Himmel stehen. Man beachte, daß keinerlei unmittelbare Abhängigkeit der Überlieferungen bei Plutarch oder Macrobius von der berühmten Platostelle ersichtlich ist, so offenbar auch die Texte einander gegenseitig erklären. Das weist deutlich auf eine gemeinsame Grundüberlieferung hin.

7) Kern, Orph. Frg., p. 105, No. 32a; 4, 9f.

der Gegend gegenüber der Lichtjungfrau“[1]) ein „Becher der Vergessenheit“ „aus dem Samen der Bosheit“ gereicht, durch dessen Genuß in der Seele alle Erinnerung an die durchwanderten Bereiche und die durchgemachten Strafen wieder ausgelöscht wird. Dieser Vergessenstrank wird zu einem Körper außerhalb der Seele, ihr gleich in all ihren Formen und daher das ἀντίμινον πνεῦμα genannt, zu einem Kleid für die Seele, ihr in jeder Weise angepaßt[2]). Den wieder aufsteigenden gerechten Seelen dagegen wird — wieder im Bereich der Lichtjungfrau — nach einem Reinigungsbad in Feuer und Wasser (o. S. 150ff.) zuerst der „Becher des Vergessens“, dann aber ein „Becher der Weisheit und Erinnerung“ gereicht (c. 147, S. 392), der der Seele einen dauernd wachen, lichthungrigen und erkenntnisdurstigen (Licht)körper verleiht, d. h. also offenbar der in dem Macrobiustext (o. S. 180, 1) als „potus deorum“ erwähnte „nectar“ — der feinere, klarere, ätherische Teil der „Weltseele“ (o. S. 183, 6, 146, 6)— im Gegensatz zu dem trüberen Bodensatz irdischen betäubenden Hefenweines, dem gewöhnlichen *potus animarum*, aus dem die Einzelseelen ursprünglich geschöpft, bzw. mit dem sie getränkt und durchtränkt sind.

Derselbe Becher der Gnosis und Mnemosyne, d. h. der κρατήρ mit der Weltseele, schwebt offenbar dem Verfasser des vierten Esrabuches[3]) vor, wenn er dem großen Schreiber vor der Wiederherstelwar. Den nahm ich und trank. Und als ich getrunken, entströmte lung der hl. Bücher eine Himmelsstimme zurufen läßt: „Esra, tu den Mund auf und trink, womit ich dich tränke; da tat sich der Mund auf und sieh, ein voller Kelch ward mir gereicht, der war gefüllt von Wasser[4]) (vgl. o. S. 145, 3), dessen Farbe aber dem Feuer gleich

1) Vgl. o. S. 180, 2, 181, 3, 4 über die Lage des Bechersternbildes und der „Jungfrau“ als „Herrin des Weinstocks“.

2) Vgl. o. S. 183, 6, u. S. 156f. Hier ist es ganz deutlich, daß nach dem Trunk aus dem Krater die Geistseele (πνεῦμα, ψυχή) eingehüllt erscheint in die als Sitz der Begierden gedachte Blutseele, d. h. in eine der Gestalt des εἴδωλον genau angepaßte, gleichgestaltete Hülle. πνεῦμα bzw. ψυχή und ἀντίμιμον πνεῦμα sind die zwei Seelen, von denen es bei Iamblich, de myst. VIII, 6 heißt es: δύο γὰρ ἔχει ψυχάς . . ὁ ἄνθρωπος ἡ μέν ἐστι ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ, ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανῶν περιφορᾶς. Das Verhältnis der zwei Seelen ist dasselbe, wie das der von Plato — Leg. X, 896 E nach iranischem Vorbild (s. zuletzt Jaeger, Aristoteles, 134, 2) — unterschiedenen guten und bösen Weltseele, die bei Zosimos ausdrücklich ἀντίμιμος δαίμων heißt (s. Weltenmantel 561, 1, 2, über ἀντίμιμος = iran. *paityāra*, die „Nachahmung im Gegensinn“ der Schöpfungswerke durch den ἀντίθεος).

3) Kautzsch, Pseudepigr. II, 14, 38—40, S. 400.

4) Gemeint ist der νηφάλιος κρατήρ des Logos (Plutarch, Sept. Sap. Conviv. 13: „αἱ Μοῦσαι καθάπερ κρατῆρα νηφάλιον ἐν μέσῳ προτιθέμεναι τὸν λόγον“) im Gegensatz zum ἀφροσύνης ἄκρατον πόμα (Philo., de ebr. 95). S. o. S. 155, 1—4.

meinem Herzen Einsicht, meine Brust schwoll von Weisheit, meine Seele bewahrte die Erinnerung".

Ebenso unbedenklich wie das ursprünglich jüdische, dann christlich leicht überarbeitete vierte Esrabuch — geschrieben in den neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts, also etwa mit dem griechischen Matthäus gleichzeitig — die orphisch-pythagoreische Vorstellung vom himmlischen μνημοσύνης κρατήρ kennt und verwendet, benützt die altchristliche Katakombenkunst die Vorstellung von einem himmlischen χωρίον ἀμπέλων[1]), durch das hindurch der Erlöser die befreite Seele der himmlischen Heimat zuführt (o. S. 181, 1): ein Deckengemälde an der Wölbung der sog. Capella Graeca in S. Priscilla[2]) zeigt, unter Weinranken, zwischen nimbierten Heiligen stehend, mit betend erhobenen Händen die Seelen der Verstorbenen. Der durch diese Reben angedeutete Weingarten ist so gewiß am bzw. im Himmel zu suchen, wie der Blumengarten zwischen Sternen[3]) und Mondsichel, in dem zwei Oranten stehen in der sog. *crypta delle stelle* in S. Pietro e Marcellino[4]). Auch die traubenbehangene große Weinrebe, aufgemalt auf einem Deckengewölbe der Flaviergalerie in der Domitillakata-

1) Schon in ägyptischen Pyramidentexten wird der paradiesische Göttergarten als eine Weinrebenpflanzung beschrieben (W. M. Müller, MVAG XVII, 1912, p. 306). Dieser Rebengarten der Götter ist dargestellt in dem o. S. 148, Abb. 60 abgebildeten thebanischen Grabe des Sennofer (Schêch Abd el Qurna), dessen bemalte Wölbung und Wände eine Weinlaube darstellen, unter der die Götter Osiris und Anubis sitzen (Virey, La tombe des vignes, Rec. Trav. XXI, 1899, p. 144, fig. 17; XXII, 1900, p. 86, fig. 20). Die synkretistische Ausgleichung des Osiris mit Dionysos (Kern, Orph. Frg., S. 30, No. 103, p. 27, No. 95—98; o. S. 149, 0) und die Verschmelzung der eschatologischen Vorstellungen beider Mysterien bezeugen die von U. Wilcken, Arch. Jhrb. 1917, XXII, 193—197 besprochenen griechischen Denkmäler vom Serapeum von Memphis. Vgl. dazu o. S. 159, 6. Gerade diesem Serapiskult aber hingen nach der vielerörterten, von Geffcken, Hermes 1921, S. 287 mißverstandenen Stelle in dem Brief Kaiser Hadrians (Hist. Aug., Vita Saturnini 8) gewisse Christen, ja christliche Bischöfe an: „illic qui Serapem colunt Christiani sunt et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt" (d. h.: „dort gibt es — *sunt, qui* — Christen, die den Serapis verehren, und Gläubige des Serapis, die sich Bischöfe Christi nennen"). In diesen Kreisen ist die Petrusapokalypse entstanden zu denken.

2) Wilpert, Katak. Gem. pl. XVI.

3) Vgl. Augustinus, Sermo CCLX, Migne PL 38, 1132, 38: „dixerunt Platonici.. animas ire ad superna coelorum et requiescere ibi in stellis et luminibus istis conspicuis". Cumont, After Life p. 196, 29. Daß die Sterne selbst die Seelen hervorragend tugendhafter Menschen sind, will Gregor d. Gr. (Moralia XVII, 16; Gundel, Sterne u. Sternbilder 122) aus den Evangelien beweisen.

4) Wilpert, Taf. CCXVIII, 2. Als Weintrauben und Granatäpfel bezeichnete Sterne des fünften Himmels kennt das Buch Zohar: Eisler, Weltenmantel 32, 1. Boll, Aus d. Offenbarung Johannis S. 16, 3. Vgl. hierzu schon Dom Leclercq, Manuel d'Archéologie Chrétienne I, p. 128: „*les prairies éternellement vertes et le raffraîchissement de l'au delà sont les conceptions de l'orphisme que nous voyons interprétées sur les fresques des catacombes*".

kombe[1]) (um 70 n. Chr.) muß wohl in derselben Weise verstanden werden, da dieses vielleicht älteste Denkmal christlicher Katakombenkunst genau wie bei dem dionysischen Mysterienmosaik von Melos (o. S. 102) mit dem Symbol des angelnden Fischers — und überdies mit der weiter unten (S. 389f.) als orphisch erwiesenen Gruppe des Lammes neben dem Milchkübel und Hirtenstab (o. S. 5, 1) zusammengestellt ist.

Es versteht sich nach dem o. S. 17ff. über die Orpheus-David-Darstellung Bemerkten von selbst, daß auch in den erwähnten Katakombengemälden eine rein christliche Umdeutung des ursprünglich orphischen Symbolkomplexes mit Sicherheit anzunehmen ist, so daß die Weinrebe dem Christen den „Weinstock Davids“ der Aposteldidache (9, 1)[2]) und des 80. Psalms (o. S. 34, 2), d. h. die ἄμπελος ἀληθινή des Johannesevangeliums, und der Angelfischer den Heiland selbst (o. S. 119, Anm. 1), wenn nicht den apostolischen Menschenfischer Petrus (Matth. 17, 27)[3]) darstellt. Das verringert aber um gar nichts die geschichtliche Bedeutung der Tatsache, daß die an sich durchaus nicht selbstverständliche, vielmehr nur aus ganz besonderen Gedankenverbindungen verständliche Zusammenstellung des Angelfischer- und des Weinrebensymbols in genau derselben Weise einerseits in orphischen, andrerseits in christlichen Kulträumen mit offenkundiger Vorliebe angewendet wird[4]), sodaß selbst ein Sachkenner wie O. Wulff[5]) dazu verleitet werden konnte, bei dem Bodenbelag eines inschriftlich so sicher als Baccheion gekennzeichneten Raumes wie der Mysterienhalle von Melos „frühchristlichen Ursprung nicht“ für „ausgeschlossen“ zu halten.

---

1) Wilpert, Taf. VII: Eisler, Orpheus pl. LXXI, cf. XXXIX (u. Taf. XIII, Abb. 83).

2) Vgl. hierzu: Eisler, The Cup of Wine Symbolism of the Last Supper, in der Zeitschr. The Quest, April-No. 1923 (vorhanden Staatsbibl. München). Deutsche Ausgabe erscheint demnächst in der ZNTW.

3) Vgl. über dieses Gleichnis zuletzt „Orpheus the Fisher“ ch. XIII, p. 93—106.

4) So schon Bosanquet in der Publikation des melischen Mosaiks beim Vergleich mit den verwandten christlichen Denkmälern (Journ. Hell. Stud. XVIII, p. 71, 3): *the same symbolism is Dionysiac in the one, Christian in the other case.*

5) Altchristliche Kunst I, 1918, S. 315. Man beachte, daß, abgesehen von den o. S. 102, 1 erwähnten Inschriftenfunden in diesem Raum — der *Dionysos Trieterikos*-Inschrift und dem Bildnis des Dionysoshierophanten —, die doch bei einer späteren Benützung der Halle durch Christen unbedingt entfernt worden sein müßten, auch die Inschrift μόνον μὴ ὑδ(ροκιρνᾶν o. dgl.) jeder christlichen Erklärung spottet. Trotzdem hat neuerdings wieder Prof. Baldwin Brown (Edinburgh) anläßlich meines dortigen Vortrags über das Mosaik von Melos dieses als ein altchristliches Denkmal angesprochen.

17. Die Mosaiken der Bakcheia von Utina und Hadrumetum.

Demselben Irrtum wie Wulff sind seinerzeit die Entdecker der Thermen der Laberiervilla in Oudna (Utina)[1]) verfallen, die im Anfang der Ausgrabungen eine christliche Basilika entdeckt zu haben glaubten (a. a. O. p. 215), und ganz ebenso auch die Ausgräber des in Taf. XXI, Abb. 117 wiedergegebenen Gebäudes von Hadrumetum[2]) (Sousse), zumal bei diesem die Exedra hinter dem Fischermosaik die Apsis eines basilikalen Baues vortäuschte.

Der bildliche Schmuck beider Gebäude erklärt sich durchaus aus dem Gedankenkreis der dionysisch-orphischen Kulte, und es muß — sowenig solche herkömmlicherweise unter dem modernen *l'art pour l'art* Gesichtspunkt rein als Kunstwerk betrachtete Überreste bisher religionsgeschichtlich ausgewertet worden sind[3]) — doch der naheliegende Rückschluß zugelassen werden, daß es sich in beiden Fällen um Privathäuser handelt, die so wie das Haus des Pulytion, in dem Alkibiades die eleusinischen Mysterien parodiert haben soll[4]), als βακχεῖα für die Abhaltung dionysischer Feiern eingerichtet waren, nicht anders wie die ältesten christlichen Kultversammlungen in geeigneten Räumen größerer Privathäuser[5]) abgehalten wurden.

Sowie die Badeanlagen im Haus eines gewissen Novatius in der Mitte des 2. Jhrdts. n. Chr. als christliches Baptisterium verwendet wurden[6]), ebenso ist mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Deko-

1) Mon. Piot. III pp. 177—229. Das Gegenstück dazu ist die Theorie eines rein heidnisch dionysischen Charakters der Mosaiken im Mausoleum der Constantia bei F. Juburu, Arte 1904, p. 457ff.

2) Gauckler, Revue archéol. 1894, pl. XI, p. 8-22. S. Reinach, RPGR 275, 2. 354, 10.

3) Es fehlt bisher eine zusammenfassende Untersuchung der Fundberichte der vielen römischen Orpheusmosaiken, aus denen man ersehen könnte, ob es sich im einzelnen Fall um den Schmuck von Impluvien, Triklinien oder was sonst für Räumen handelt.

4) Pausan. I 2, 5; Kern s. v. „Baccheion“ im Pauly-Wissowa II 2783, 44—69; ders. „Orpheus“, Berlin 1920, S. 25, 3. Dazu Konon f. 45 (25, 14 Höfer) Kern, Orph. Fr. p. 34, No. 115, Z. 6ff. „ἐφοίτα μὲν οὖν τακταῖς ἡμέραις ὡπλισμένον πλῆθος Θρᾳκῶν καὶ Μακεδόνων ἐν Λειβήθροις εἰς οἴκημα ἓν συνερχόμενον μέγα τε καὶ πρὸς τελετὰς εὖ πεποιημένον.“ Schon zu Lebzeiten des Orpheus wird also ein richtiges Mysterienhaus vorausgesetzt.

5) Acta Apost. 1, 13; 2, 46; 20, 6ff. Röm. 16, 5—23. 1. Cor. 16, 9; Ps. Clem. Recog. X 71 stellt ein reicher Antiochener *„domus suae ingentem basilicam“* der Gemeinde zur Verfügung. Vgl. u. S. 204, 2 über die Entstehung der Basilika von Aquileia aus dem Elternhaus des späteren Bischofs Felix. Die mailändische Überlieferung, daß die Basilica Ambrosiana auf der Stelle eines alten Bacchusheiligtums errichtet wurde (V. Schultze: Untergang d. griech.-röm. Heidentums, Jena 1892, S. 187) könnte sich auf ein Bakcheion der oben besprochenen Art beziehen.

6) *Acta SS. Pudentianae et Praxedis* (Acta SS. Mai IV. Bd. 299); cf Liber Pontificalis ed. Mommsen, MG Hist. Gestorum Pontif. Rom. I (1898), p. 14, F. J. Dölger, ΙΧΘΥС I, Rom 1910, S. 86.

ration der *piscina* zu entnehmen, daß das mit dem Orpheusmosaik geschmückte *frigidarium* in den Thermen der Laberiervilla[1]) — ähnlich wie der in einem kleinen Hain oder ummauerten Hof (*paradisus*) zu denkende *lacus Orphei* in Rom (o. S. 22, 2) zur Begehung der orphischen Tauf- und Fischerriten[2]) bestimmt war.

Zu dieser Annahme stimmen vollkommen die Mosaiken des ganzen Hauses: die mythologischen Szenen der Dekoration umfassen erstens die Übergabe des κλῆμα ἀμπέλου durch Dionysos an Ikarios[3]) im Oecus; im Tablinum einen rebenbekränzten Bakchuskopf, einen Silen- und einen Satyrkopf mit Pansflöte, zweitens die auch im Nasoniergrabmal vorkommende, die Entrückung der Seele auf der ὁδὸς Διός bedeutende Entführung der Europa[4]), drittens Selene und Endymion[5]), eine Darstellung, die gewählt sein wird, weil es von diesem Jäger-[6]) und Hirtenheros[7]) heißt, er sei wegen seiner Gerechtigkeit vergöttert worden, habe sich aber von Zeus das Geschenk ewigen Schlafes[8]), ewiger Jugend und Unsterblichkeit erbeten und dieses sowie die Liebe der Göttin Selene empfangen. Daß er mit offenen Augen schlafe[9]), mußte ihn überdies als Typus der Gnosis und Gottesschau, des Wissenden und Sehers Mystikern wert machen[10]). Endlich noch zwei Brustbilder von Göttern: des Helios[11]), zu dem Orpheus in den „Bassariden" des Aischylos auf dem Pangaion sein Gebet richtet, und der Athene[12]), die nach orphischer Überlieferung[13]) die Glieder des zerstückelten Dionysos gesammelt und der Einheit zurückgegeben hat, — alles also ebensowohl zum Schmuck eines orphisch-dionysischen Telesterions passend, wie die vorgefundenen Reste einer Wandbemalung mit Thyrsusstäben und Kranzgewinden.

Dazu kommen nun noch die im vorliegenden Zusammenhang besonders wichtigen, auf kultische Vorgänge zu beziehenden Symbole: die Impluvien zweier Atrien[14]) schmücken Meeresmosaiken mit Fischer-

---

1) Eisler, Orpheus pl. LXVII. Oben S. 111, Abb. 50.

2) Vgl. zu dem o. S. 105 ff, 119, 2, 123, 3 Erörterten noch die Mythen über die aufgefischte Leier (Nicomach. Geras. harm. enchir. VI, p. 29 Meibom und das aufgefischte Haupt des Orpheus (Konon 45, Kern, Orph. Fr. p. 34, Nr. 115), sowie über den von einem Fischer gefundenen Schlauch des Marsyas (Euhemerid. FHG 4, 408). Auch hier müssen wohl rituelle Unterlagen vorausgesetzt werden.

3) S. Reinach, RPGR 109, 5. 4) S. Reinach, RPGR 13, 5. 5) ibid. 54, 5.

6) Schol. Theokr. 3, 49. Schol. Apoll. Rhod. IV, 57. 7) Theokr. XX, 37.

8) Für die Gerechten ist der Tod nur ein Schlaf: Ep. 559, 7, Rohde, Psyche[7] II 386, 2; „καὶ λέγε Ποπιλίην εὕδειν ἄνερ᾽· οὐ θεμιτὸν γὰρ θνήσκειν τοὺς ἀγαθούς, ἀλλ᾽ ὕπνον ἡδὺν ἔχειν". Dazu den Hypnos in dem o. S. 177, 1 erörterten Grab.

9) Athen. XIII 564 C (Likymnios von Chios, Bergk, PLG III[4] 598).

10) σοφὸς Ἐνδυμίων Nonn. 41, 397.

11) S. Reinach, RPGR 25, 7. 12) ibid. 20, 8. 13) Kern, Nr. 210.

14) Mon. Piot, III, 194 cf. 197.

szenen[1]) — diesmal nicht Angler, sondern Netzfischer, übereinstimmend mit der Bemerkung in Lukians Parodie des bacchischen Menschenfischers, daß „für die vielen schweren Fische wohl ein Netz nötig wäre“ (o. S. 109); das eine Meeresbild zeigt überdies den Wogenwagen des Poseidon und der Amphitrite, die Lukian-Parrhesiades beim Fischen um reichen Fang anfleht.[2]) Die dem Dionysos Halieus geweihten Fischerszenen ergänzen Jagd- und Tierstücke zu Ehren des Dionysos Zagreus, durchaus in der Art wie sie o. S. 165ff. im Grabmal der Nasonier angetroffen wurden: auf der Schwelle des Oecus die seltene Darstellung einer „Hetzjagd“ zu Pferde[3]); im Oecus selbst eine Weinlaube (*vineae iugatae*) aus vier in Amphoren gepflanzten Topfreben[4]) bestehend, belebt von Trauben pflückenden Putten, in der Mitte die oben erwähnte Dionysos-Ikarios-Gruppe (pl. XXI); in einem weiteren Atrium[5]) eine Eberjagd, bei der der Keiler von Molosserhunden gepackt und mit der Saufeder gespeert wird, wie auf dem Relief von Melnik; mit Lanzen bewaffnete Reiter sieht man einen Löwen jagen; ein Treiber, der sich in höchst merkwürdiger Weise mit einem Ziegenbocksfell vermummt hat, dessen hörnerbewehrten Kopf er wie eine Maske übers Gesicht genommen hat (u. S. 191, 1, 255ff.), treibt eine Kette Rebhühner in ausgespannte Jagdnetze; ein Vogelsteller befestigt Leimruten in den Bäumen (pl. XXII). Auf demselben Bild aber sieht man noch Hirtenszenen, in denen die βουκόλοι des Dionysos Nomios oder Bukolos (o. S. 56, 4) Fettschwanzschafe melken[6]) (u. S. 382ff.) oder Flöten spielen, durchaus vergleichbar dem gleichbedeutenden Friesstreifen in dem von Bartoli gezeichneten römischen Grabe (o. S. 178); schließlich noch Ackerer mit einem ochsenbespannten Pflug[7]) — das ganze, Ackerbau-, Hirten- und Jägerszenen merkwürdig verknüpfende Bild, wie eine Illustration zu dem o. S. 72 Z. 25 angeführten platonischen Vergleich, der dem Menschen die δικαιοσύνη einpflanzenden Seelenkultur[8]) mit der Tätigkeit

---

1) S. Reinach, RPGR 275, 1.

2) Vgl. unten S. 218, 3 über das dem Poseidon und dem Dionysos gefeierte προτρυγητήρια-Fest mit dem Erstlingsrebensakrament.

3) a. a. O. pl. XXIII. S. Reinach, RPGR 298, 2. Vgl. 298, 1 Mosaik von el Djem.

4) Die Verwendung von Dekorationspflanzen in Töpfen u. dgl. ist durch Moschion bei Athen. V 207d für das Prunkschiff des Hieron bezeugt, auf dem erdgefüllte Fässer mit Epheupflanzen aufgestellt waren.

5) S. Reinach, RPGR 390, 1.

6) Eine Melkszene und ein flötender Hirt auch in dem Atrium Nr. 30.

7) Vgl. hierzu Themist. or. XXX 349b, p. 422, 10 Dind. Kern, Orph. Fr. p. 33, No. 112 über Orpheus als Begründer der γεωργία. Dazu u. S. 342, 3 zu Ovid, Metam. XI, 35—38 über das Pflugochsengespann, das die Mänaden vor der Tötung des Orpheus zerreißen.

8) Vgl. u. S. 298, Z. 9 Gregor von Nyssa über die die tierischen Leidenschaften überwuchern lassende πονηρὰ τοῦ νοῦ γεωργία.

eines γεωργός, der die zahmen Tiere warte und pflege, die wilden aber, besonders den Löwen, zähme bzw. — durch Verfolgung — am Überhandnehmen hindere.[1])

Die einzelnen Tierkampfbilder — der Panther, der einen Hirsch verfolgt[2]), die Löwin, die ein Pferd frißt, der Löwe, der eine Hinde packt, der Tiger, der das Böcklein jagt[3]) — veranschaulichen umgekehrt den Zustand der ἀδικία im Menschen und in der Welt, wo jedes Wesen das andere beißt und zerfleischt und jedes wilde jedes zahme vergewaltigt[4]), den Gegensatz zu dem in der Orpheusgruppe verherrlichten allgemeinen Frieden in der Seele und in der Natur, hier vertreten durch die gezähmte, früchtefressende Bärin des Pythagoras (o. S. 26, 4, 133), den Elefanten und den Ackerstier zu Seiten des friedlichen Ölbaums.[5]) Besonders bemerkenswert ist das kleine Mosaik mit der Verfolgung des Hirsches durch den Panther: es ist beschädigt und in sehr grober Ausführung antik restauriert, wobei nach Gauckler (a. a. O., p. 206) „*le cerf a été remplacé par un autel, un rocher et un arbre*". Der Tatbestand ist nach der Abbildung so zu verstehen, daß der Altar, der Fels und der Baum — die schon im ursprünglichen Bild, nur in viel feinerer Ausführung und daher viel kleinerem Maßstab, vorhanden waren — bei der Erneuerung mit den jetzigen, groben Mosaiksteinchen soviel Platz einnahmen, daß der Hirsch selbst nur noch zum kleinsten Teil erhalten ist. Das Motiv des zum Altar flüchtenden bzw. vom Jagdpanther dahin gejagten Hirsches[6]) erinnert unmittelbar einerseits an den o. S. 100, 3 angeführten Jägermythus vom thrakischen Rhesos, dem das Gewild des Waldes sich freiwillig zum Opfer am Altar stellt — wie ja in Wirklichkeit ein loderndes Opferfeuer mitten im dunkeln Wald Wild aller Art angelockt und in die Gewalt des Jägers und Opferers gebracht haben muß — anderer-

1) Plato, Republ. Θ 589A: „..δεῖν ταῦτα πράττειν καὶ ταῦτα λέγειν, ὅθεν τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος, καὶ τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐπιμελήσεται ὥσπερ γεωργός, τὰ μὲν ἥμερα τρέφων καὶ τιθασεύων, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύων φύεσθαι, ξύμμαχον ποιησάμενος τὴν τοῦ λέοντος φύσιν καὶ κοινῇ πάντων κηδόμενος, φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ αὑτῷ, οὕτω θρέψει κομιδῇ γὰρ αὖ λέγει ταῦτα ὁ τὸν δίκαιον ἐπαινῶν". 2) S. Reinach, RPGR 305. 5.

3) S. Reinach, RPGR 275, 1; Solche Tierkämpfe sind bekanntlich häufig auf Sarkophagen dargestellt — z. B. auf einem christlichen von Tipasa, Wulff, Altchr. K. S. 106, von Löwen überfallene Antilopen, Mél. d'arch. et d'hist. 1894, 443, ebenso in den Katakomben von Palmyra (ebenda S. 58) — gewiß nicht ohne tiefere Bedeutung (gegen Kaufmann, Hdb. 287).

4) Plato a. a. O.: „μηδὲν ἕτερον ἑτέρῳ ξυνεθίζειν μηδὲ φίλον ποιεῖν, ἀλλ' ἐὰν ἐν αὑτοῖς δάκνεσθαί τε καὶ μαχόμενα ἐσθίειν ἄλληλα."

5) Abb. 2, 3, p. 195. Dazu o. S. 26, 4 und Abb. 17, vgl. S. 28.

6) Jagdwild zu einem Altar des Apollon und der Artemis von Jägern getrieben, Mosaik von Karthago (Mos. de Tunisie 607). S. Reinach, RPGR 302, 1.

seits an den ursprünglichen Zweck des nächtlichen Schwärmens und Treibens der „wilden Jagd“ des Dionysos Zagreus durch die thrakischen Bergwälder: durch den schreckenden Fackelschein und tosenden Lärm die Tiere des Waldes zum Opfer für den Gott und zur omophagischen Fleisch- und Blutorgie der jagenden Horde zusammenzutreiben.[1])

Außer den erwähnten Tierkampfgruppen sind noch in verschiedenen Räumen des Hauses einzelne Fisch-, Tier- und Vogelbilder in die verschieden geformten Felder ornamentaler Mosaikteppichmuster[2]), bzw. zwischen die Ranken eines üppigen Weinrebengeschlinges[3]) eingesetzt.

18. Σηκὸς Σεμέλης. Die Weinlaube über dem Altar des Dionysos Perikionios. Das altchristliche Ciborium und die Weinlaubsäule.

Was zunächst diese Weinranke mit den an den Trauben pickenden Vögeln anlangt, so ist das eben jenes Motiv, das in dem Mysterienheiligtum von Melos den Boden des innersten Raumes rings um die Standspuren des Altars bedeckt. Man sieht dort — wie in dem *Oecus* des Laberierhauses und auf dem Mosaik von El Djem (Tunis)[4]) — vier Reben aus den Ecken des Raumes emporwachsen und ihre Ranken — gewissermaßen über dem Altar — zu einer Laube verschlingen.[5]) Was mit dem Laubenmotiv gemeint ist, das in diesem

---

1) Über die „wilde Jagd“ des Dionysos s. schon Dilthey, Arch. Zeit. 31, S. 90f. Rapp in Roschers ML II, 2, 2251. In der Pentheussage ist der „Schmerzensmann“ das Wild, die Mänaden die κύνες δρομάδες, Dionysos der κυναγέτας und ἄναξ ἀγρεύς. (Aesch. Eum. 26; Eurip. Bacch. 977; 1108, 1189. Dazu bes. 138f. Διόνυσος . . ἀγρεύων αἷμα τραγοκτόνον ὠμοφάγον χάριν κτλ. Mänade mit Reh Θηρώ genannt Mon. Ist. 10, Z. 3. Maenade als Jägerin mit Köcher und Bogen, Knapp, Arch. Zeit. 36, 147. Löwen-, Panther- und Hirschfelltracht der Mänaden als gewöhnliche Jägertracht bei der Erlegung des kalydonischen Ebers auf der Françoisvase. Vgl. o. S. 189, Z. 19ff. die Ziegenmaske des Rebhühner beschleichenden Jägers oder Treibers, die besonders anschaulich die praktische Verwendung von Tierfellen als Jagdmaske erläutert.

2) a. a. O., p. 193, Nr. 4 Medaillons mit je einer Ente, einem Fasan, einem Pfau, einem Rebhuhn, einer Wachtel und einer Gans.

3) p. 192, Nr. 3 *„sarments de vignes avec feuilles et vrilles, perdrix, caille, faisan et canard“*.

4) Mosaiques de Tunisie 67; S. Reinach, RPGR p. 110, Nr. 7. Staffage: Dionysos auf dem Pantherwagen, weinsaufende Panther, Putten und Pane traubenerntend.

5) Im Grunde genommen ist das eher ein Decken- als ein Fußbodenschmuckmotiv. Aber das hat die Mosaizisten wenig bekümmert. Umgekehrt findet sich in den Gewölbemosaiken des Umgangs von S. Costanza ein Deckenfeld, „das in anscheinend völlig regellosem Durcheinander mit Baumzweigen, Schalen, Weinkrügen und sonstigem Zubehör eines Mahles oder Trinkgelages wie übersät erscheint“. Das ist

Zusammenhang immer wiederkehrt (u. S. 201, 1), ergibt sich deutlich aus der Schilderung des alten kadmeischen Dionysosheiligtums von Theben im Prolog der „Bacchen“ des Euripides, wo der Gott den σηκός[1])

---

einfach das Motiv des ἀσάρωτος οἶκος, des „ungefegten Speisezimmerfußbodens“, das Sosos von Pergamon aufgebracht hat (Plin. n. h. 36, 184: *„qui Pergami stravit quem vocant* ἀσάρωτον οἶκον, *quoniam purgamenta cenae in pavimentis quaeque everri solent velut relicta fecerat parvis e tessellis“*. Allenfalls könnte an die ohne Stütze, auf der Erde kriechenden Reben (ἄμπελος χαμηλή oder χαμῖτις; Colum., de arbor. IV *„at quae protinus in terram proiecta est, multum sed non bonae notae vinum facit“*) gedacht werden.

1) σηκός jonisch für dorisch σακός „Viehhürde“, „umschlossener heiliger Raum“; überhaupt „Wohnung“, „Lager“; nach den antiken Lexikographen ἐνδότερος οἶκος τοῦ ναοῦ; nach Suidas auch der hohle, abgestorbene Stamm (στέλεχος) eines (heiligen) Ölbaums. Die Versuche einer griechischen Etymologie sind unbefriedigend (Boisacq, Dict. étymolog., Heidelberg 1916, p. 860). Das Wort ist „kadmeisches“ Lehnwort — über den jetzt festgestellten geschichtlichen Hintergrund der „kadmeischen“ Einwanderungssagen s. Eisler, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1923, p. 62 ff., 170 ff. — und gehört zu *sak* Ps. 42, 5: סָךְ = „Hütte“ √סכך „bedecken“ mit kananäischem Dumpfvokal סֹךְ (Bauer-Leander, Hist. Gramm. d. hebr. Spr., Halle 1922, 16 ff. bes. 18, 1; Eisler, Qenit. Weihinschr. Freiburg 1919, 37, 4) *sok* „Hütte“ Ps. 27, 5, „Zelt“, „Wohnung“ Ps. 76, 3, Thren. 2, 6 vom Tempel von Jerusalem gesagt, also genau entsprechend dem ἐνδότερος οἶκος τοῦ ναοῦ der Griechen. Akkadisch (mit sutäischem Dumpfton) *sukku* = „abgeschlossener Raum im Tempel“, „Tempelgemach“. Dazu *saku* „Schäferhütte“, Kuj. 8515 „Hürde“ o. dgl. Meißner suppl. 71 „der sein *saku* schmückt, der Hirt seines Landes“. Ps. 10, 9 = „Dickicht“ (als Lager des Löwen) = σηκός „Viehhürde u. dgl. Nur graphische Variante *śok* שֹׂךְ = „Dorn“ Num. 33, 55 „Zaun“, „Dornhecke“. Thren. 2, 6. Das Femininum *śuk-kah* geradezu „Laube“, „Laubdach“. σηκός, σακός ist also die heilige Laube oder Hütte, die aus Dornengesträuch gebildete Hecke, Viehhürde u. dgl. Die Glosse σηκός στέλεχος beweist, daß auch ein alter hohler Baum — vgl. die Bedeutungsentwicklung von ναός lak. ναϝός lesb. ναῦος — „Heiligtum“, „Tempel“ und ναῦς = „Schiff“, wörtl. „hohler Baum“, „Einbaumkahn“ — als σακός = „Dach“, „Hütte“ gelten konnte. Vgl. Kern, Baumkult, Pauly-Wissowa III, 151, 50—60 über den Baum als Schutzdach des Götterbildes. Das ἄβατον, der Ort, wo der Blitz in die Erde (Σεμέλη = Thrak. Ζεμελώ Kretzschmer, Aus der Anomia 19 ff.) eingeschlagen und gezündet hat, ist — wie ein römisches Bidental (Paul. p. 92) — rundum abgeschlossen worden mit einer Hecke, die mit Reben überwuchert zu einer Laube verwachsen ist. Die Entlehnung gehört zusammen mit andern, gerade im Dionysoskult erkennbaren Lehnworten, z. B. mit der „kadmeischen“ Bezeichnung ταῦρος — phönik. θώρ, hebr. *šōr,* aram. *tōra'* — für den zur Zuchtverbesserung von auswärts eingeführten „heiligen“ Stier des Gottes; der Gottesbezeichnung Βάκχος selbst (Βάκχον· κλαυθμὸν Φοίνικες Hesych); hebr. *bakhuth* = „Weinen“, „Träufeln“, dazu *Ba'al Bekhi* „Herr des Weinens“ בעל בכי Maasr. 5, 8 als Ortsnamen, wahrscheinlich gleich oder gleichbedeutend mit *Ba'albek*-Heliopolis, wo das südöstlich vom Jupitertempel gelegene Bakcheion wahrscheinlich das alte Heiligtum des auf der Stele von Ivriz in Kilikien (Cowley, Hittites p. 34, fig. 20) abgebildeten alteinheimischen syrischen Gottes der Weinrebe darstellt — (Messerschmied, Corp. Hettit. Taf. XXXIV, 1). *'Ejn-Bekhi,* Aboda Sara 11 b „Quell des Weinens“, berühmter Jahrmarktsort. Daß das Wort ungriechisch ist, ergibt sich schon aus dem κχ und aus dem ungriechischen Lautwandel Βάκχος > Ἴακχος, der dem regelmäßigen Übergang anlautenden *w*'s in *j* im kanan., hebr. und aram. (Brockelmann, vgl. Gramm. I, 139) entspricht; somit ist das β in Βάκχος ein ϝ wie in elisch βοίκιας und andern Hesychglossen (vgl. über diese typisch vorgriechische Orthographie Eisler, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1923, 66, 1). Zur Vokalisation von

seiner Mutter Semele, zugleich ihr σῆμα beschreibt, in dem immer noch — als ein ewiges Feuer — unter den rauchgeschwärzten Überresten des alten Baues[1]) die blitzentzündete Flamme brennt, von ihm selbst überzogen mit dem traubenbeladenen Laubgrün

---

Baʿal Bekhi, *ʿEjn-Bekhi* vgl. das altertümliche βεκκεσεληνός, Aristoph., Wolken 397; Aet. plac. phil. 1, 7 (Diels, Dox. 299, 13) = „Bakchischer Silen" (ε für ει), was viel besser in den Zusammenhang paßt als die alberne gelehrte Erklärung des Aristophanesscholiasten. Der *Baʿal Bakchuth* = „Baʿal des Weinens", „Träufelns" (*baka* in dieser Bedeutung gemeinsemitisch!), ist einerseits der beklagte, der zerrissene Gott (u. S. 231 ff.), also einer der Götter, um die im Kult geweint und geklagt wird, andrerseits der Gott der alljährlich im Frühjahr nach dem Schnitt „weinenden", „saftträufelnden" Rebe (ἀμπέλου δάκρυα Anthologia XI, 298, δένδρων δάκρυα Aristot. h. a. 9, 40, vgl. u. S. 231, 2), bzw. des saftträufelnden, weinenden Baumbastes (o. S. 135, o); er ist zusammengeflossen mit dem thrakischen Dionysos, Sabazios, Silen (o. S. 107, 5), dem griechischen Οἶνος, Βότρυς usw. Die ganze Ikariossage (*ikkaru* babyl. = hebr. אִכָּר „Bauer", „Landwirt", Lewy, Semit. Fremdw. 245) und die Haussage der *Semachidae*, denen der Gott das erste κλῆμα ἀμπέλου gab (von *ṣemaḫ* = „Sproß", „Setzling"), wurzelt nach dem Zeugnis der Namen im kadmeischen Kulturkreis). Wahrscheinlich gehört auch das von antiken Lexikographen (Photios s. v.) selbst als Fremdwort bezeichnete dionysische Kultwort σκηνή nicht zu griech. σκιά, σκιάς und der zugehörigen Familie, sondern zum Stamm שכן *šᵉkinah* = „Lager", „Zelt" u. dgl.



Abb. 84.

Zum Gesichtstypus vgl. man den der deshalb früher als „Sardanapal" gedeuteten, am Posilipp ausgegrabenen Kolossalstatue des bärtigen Dionysos (Roscher, Myth. Lex. I 1118 fig. 10), die ich für eine von den Syrern von Puteoli aufgestellte Replik des hellenistischen Dionysoskultbildes von Heliopolis-*Baʿalbek* halten möchte.

1) Cf. Mnaseas von Patrai, Schol. Eurip. Phoiniss. 649: „Διόνυσον κισσὸς ἔξωθεν περιπλακεὶς ἔτι βρέφος ὄντα κατὰ τοῦ νώτου ἐκάλυψεν· ἱστορεῖ γὰρ Μνασέας ὅτι τῶν Καδμείων βασιλείων κεραυνωθέντων κισσὸς περὶ τοὺς κίονας φυεὶς ἐκάλυψεν αὐτὸν, ὅπως μὴ αὐθημερὸν καὶ ἐν μηδενὶ τὸ βρέφος διαφθαρῇ· διὸ καὶ περικιόνιος ὁ θεὸς ἐκλήθη παρὰ Θηβαίοις."

der Weinrebe.[1]) Nach anderer Überlieferung sind es Efeuranken gewesen, die die stehengebliebenen Säulen des σηκὸς Σεμέλης, die altgeheiligten Überreste des Kadmospalastes, schirmend überwuchert hatten, und nach denen Dionysos dort den auch in den orphischen Hymnen (XLVII) bezeugten Kulttitel des περικιόνιος geführt hat. Die beiden Berichte widersprechen einander durchaus nicht, denn es kann als höchst wahrscheinlich gelten, daß in den Euripidesversen[2]), die das angeführte Scholion erläutern will, der göttliche Βρόμιος, um den sich der Efeu schützend mit grünen Ranken schlingt[3]) und ihn so vor dem blitzentzündeten Feuer schützt, nichts anderes ist, als eben die an den Säulen hinaufwachsende heilige Rebe (u. S. 219, 4), die man Dionysos Perikionios[4]) nannte.

---

1) Eurip. Bacch. 6—12:

„. . . . .
ὁρῶ δὲ μητρὸς μνῆμα τῆς κεραυνίας
τόδ᾽ ἐγγὺς οἴκων καὶ δόμων ἐρείπια
τυφόμενα, Δίου πυρὸς ἔτι ζῶσαν φλόγα,
ἀθάνατον Ἥρας μητέρ᾽ εἰς ἐμὴν ὕβριν.
αἰνῶ δὲ Κάδμον, ἄβατον ὃς πέδον τόδε
τίθησι θυγατρὸς σηκόν· ἀμπέλου δέ νιν
πέριξ ἐγὼ ᾽κάλυψα βοτρυώδει χλόῃ . ."

2) Eurip., Phoen. 649 K:

„Βρόμιον ἔνθα τέκετο μάτηρ Διὸς γάμοισι,
κισσὸς ὃν περιστεφὴς ἑλικτὸς εὐθὺς ἔτι βρέφος
χλοηφόροισι ἔρνεσιν κατασκίοισιν ὀλβίσας ἐνώτισεν
Βάκχιον χόρευμα παρθένοισι Θηβαίαισι καὶ γυναιξὶν εὐίοις."

3) Weinstock vom Efeu umrankt, Philippos, Anthol. Pal. XI, 33; Virg. ecl. 3, 39. Der bacchische Tänzer Κισσός, in eine Efeuranke verwandelt, umfaßt nun die Rebe, so wie er früher Dionysos umtanzt hat (Geopon. XI, 29; cf. Nonn., Dionys. XII, 97 ff., 190 f.). Quint. Smyrn. XIV, 175 vergleicht die enge Umarmung der Helena und des Menelaus mit der des Efeus und der Rebe. Diese dem heutigen Winzer ganz unzulässig erscheinende Symbiose von Nutzpflanze und Waldunkraut war den Alten, die noch die wilde Weinrebe im Walde kannten (Plin. n. h. XXIII, 13—14; Diod. III, 62, 4; Strabo XV, 1, 58), ein vertrauter Anblick, und man glaubte wohl — bevor die würgende Wirkung des Efeus (Theophr., h. pl. IV, 16, 5; V, 5, 4; 15, 4) erkannt war — an eine gewisse συμπάθεια und φιλία beider in der Natur zusammenlebenden Schlinger, denn nach den Geoponikern V, 24, 1 bewirkte es eine reiche Weinernte, wenn der rebenschneidende Winzer mit Efeu bekränzt war. — Prof. Konr. Ziegler macht mich freundlichst aufmerksam, daß nach der von Richard Wagner in seiner Erläuterung zum Tristanvorspiel (Wagners Briefe an Math. Wesendonck, herausg. von Wolfgang Golther Nr. 98 vom 19. XII. 1859; dort ein Faksimile) erwähnten, in der Vorspielmusik musikalisch verwerteten Sage, auf dem Grab Tristans und Isoldens ein Efeu und eine Rebe innig umschlungen emporwuchsen. Das erinnert an die von Dubois und Beauchamp, Hindu Manners[3], p. 653; J. Rendel Harris, Origin and Meaning of Apple Cults, Manchester 1919, p. 46, beschriebenen indischen Baumvermählungen und die so entstandenen Verwachsungen je eines *aswatta* mit je einem *vepu*-Baum.

4) Orph. Hymn. XLVII:

„Περικιονίου (θυμίαμα ἀρώματα).
κικλήσκω Βάκχον περικιόνιον, μεθυδώτην

Damit ist das Bild dieses allein vom blitzfeuerzerstörten Kadmospalaste übriggebliebenen cηκόc klar vor Augen gestellt; die vier Mittelsäulen eines hypäthralen Megarons der „mykenischen“ Zeit, zwischen ihnen der regelmäßig dort stehende Altar oder Herdstein, auf dem das sorgfältig forterhaltene, von der Sage auf den göttlichen Blitzfunken zurückgeführte heilige Feuer brennt, und der zugleich als Altartisch und μνῆμα Σεμέληc gilt.[1]) Die vom Brand und vom Alter geborstenen Säulen[2]) werden nur zusammengehalten von den rund um sie wuchernden, oben zu einer Laube zusammengewachsenen Wein- und Efeuranken.[3])

Es liegt nahe, daß man, wo immer man dem Dionysos einen Altar erbaute, dieses Urheiligtum des Gottes durch eine Weinlaube (cηκόc) über dem Altar nachzubilden bemüht war, sei es auch nur

---

Καδμείοιcι δόμοιc ὃc ἑλιccόμενοc πέρι πάντῃ
ἔcτηcε κρατεροὺc βραcμοὺc γαίηc ἀποπέμψαc,
ἡνίκα πυρφόροc αὐγὴ ἐκίνηcε χθόνα πᾶcαν
πρηcτῆροc ῥοίζοιc· ὁ δ᾽ἀνέδραμε δέcμοc ἁπάντων· ἐλθέ, μάκαρ . .“

Der μεθυδώτηc ist der Rebengott, nicht der meist (z. B. von Kern, „Baumkult“ im Pauly-Wissowa III, 161, 20f. und Voigt, in Roschers ML I 1, 1047, Z. 37) mit dem Περικιόνιοc gleichgesetzte Dionysos Κιccόc von Acharnai (Paus. I, 31, 60). Der Saft des Efeus und seiner Beeren bewirkt nicht Rausch, sondern Schwäche und in größeren Gaben Verstandestrübung (Plin. XXIV, 75, 77; Plut. symp. III, 2, 2; quaest. rom. 112), also μανία. Allerdings gibt es mit Efeusaft versetzte Rauschgetränke, wie z. B. das heute noch in Lincoln-College Oxford am Himmelfahrtstag ausgeschenkte *ivy-ale* und Rendel Harris (a. o. 194, 3 a. O., p. 40f. Ascent of Olympus p. 25), dem ich diese Angabe entnehme, hält selbst den Soma-Haoma-Trunk der Arier für ein Efeusaftgebräu.

1) Die Glosse Σεμέλη· τράπεζα bei Hesych gehört wohl auch hierher, und man dachte in dem Altarstein bzw. Steintisch (o. S. 158, Abb. 62), auf dem das Feuer fortunterhalten wurde, die Göttin gegenwärtig.

2) Mit dieser Mehrzahl von Säulen und der herumgewachsenen heiligen Rebe des Dionysos Perikionios ist durchaus nicht zu verwechseln der „Dionysos Kadmos“ = קדמו = *qadmu* („der uralte“) auf der Burg von Theben, den Pausan. 9, 12, 4 als ein vom Himmel gefallenes Stück Holz mit Erzbekleidung beschreibt, und das wahrscheinlich identisch ist mit dem berühmten Dionysospfeiler der Boioter bei Clemens Alexandrinus I, 24, p. 418 (cτῦλοc Θηβαίοιcι Διώνυcοc πολυγηθήc). Die Überlieferung, daß das Holzstück vom Himmel gefallen sei — sonst bei Meteorstein- oder Blitzsteinidolen üblich — würde am ehesten zu verstehen sein, wenn der fragliche Holzpfahl mit Erzbeschlag eine riesige Fackel (βάκχοc, φανόc, λαμπτήρ) aus Rebenholz (o. S. 136, 1; Belege bei Mau im Pauly-Wiss. VI, 1947) gewesen wäre. Denn die Salmoneussage beweist, daß der vom Himmel gefallene Blitz als eine geschleuderte Fackel aufgefaßt werden konnte, und daß man sich Dionysos in einem βάκχοc, φανόc, λαμπτήρ gegenwärtig dachte, ist o. S. 135, 1 belegt worden.

3) Vgl. Philostr. vit. Apoll. 2, 8, p. 26 über das aus Ölbäumen, Efeu und Reben zusammengewachsene, also einen rechten cηκόc darstellende Dionysosheiligtum des indischen Nyssa. Das Ziehen von Wein an solchen Lauben (*iugum compluviatum*, Varro, de r. r. I, 8) ist nichts anderes als der heute noch beliebte sog. „Kammertbau“, über den Bassermann-Jordan, Gesch. d. Weinbaus, S. 161 u. Abb. 60, S. 287 zu vergleichen ist.

mit Hilfe von Topfreben, die man in den Ecken des Kultraumes aufgestellt hatte (o. S. 189, 4) oder durch ein ganz kleines Modell.[1])

Dieser Brauch ist dann auch im christlichen Kult der ἀληθινὴ ἄμπελος (Jo. 15) übernommen worden, wo man den Altar mit einem *ciborium*, κιβώριον genannten Säulentabernakel zu überbauen liebte, das „nach Sache und Namen[2]) aus der syrisch-hellenistischen Antike stammte".[3]) In der Tat ist κιβώριον nichts anderes als die griechische Umschrift von syr. ܩܒܘܪܐ, aram. *qiburā* „Gezweig", „Blätterkrone", „Laubkrone", „Blattwerk"[4]), das selbst wahrscheinlich nur eine dialektische Variante von *kebarah*[5]) = „Geflecht" darstellt; andrerseits zeigt heute noch das bekannteste und größte aller christlichen Ziborien, das eherne Riesentabernakel im Petersdom in Rom — über der *memoria* des Apostelfürsten — vier gewundene weinlaubumkränzte Rebensäulen[6]), die erst von Bernini an Stelle der marmornen, von



Abb. 85.

1) Vgl. das Relief Clarac pl. 217, Nr. 314; Reinach, Rep. de la statuaire t. I, p. 107, Cabrol. Dict. III, 2, c. 1590, fig. 2916 s. v. *Ciborium.* Ein bacchisches Früchteopfer von einem efeubekränzten Greis und einem Knaben dargebracht. Am Altar eine stabtragende Priesterin, auf dem Altarcippus ein merkwürdiges kleines viersäuliges *ciborium* mit Zeltdach (o. Abb. 85).

2) F. X. Kraus, Realencykl. d. christl. Altert. 289 verzeichnet an orientalischen Ableitungen des Wortes die von arab. *qab* „Becher"(!) — auf den ersten Blick unmöglich, weil dieses Wort ja als κάβος im Griechischen wirklich nachweisbar ist (aus hebr. und phönik. *qab* = Krug) — und von *qabr*, hebr. *qeber* = „Grab", aram. *qibra.* Bei der letzten Ableitung müßte man der Lautgestalt nach an das Abstraktum *qeburah* „Begräbnis" denken — was nach Analogie des deutschen „Erbbegräbnis" schließlich auch im konkreten Gebrauch denkbar wäre, obwohl es nicht belegt ist, und sachlich an die baldachinartigen Aufbauten über Gräbern (Diogenes-Grab von *el Hass,* Kaufmann, Hdb. 158, fig. 34), von denen der Name auf die Baldachine über den Märtyrergräbern übergegangen sein müßte. In Wirklichkeit findet sich aber eben *ciborium* gar nie von Grabbaldachinen gebraucht.

3) Kaufmann, Hdb. d. altchristl. Archaeologie², 1913, S. 192.

4) Besonders von der Palme gesagt; *Schabb.* 156b; Chull. 78a; Levy, nhb. Wb. IV, 243a. Die griechische Bezeichnung κιβώριον für das Fruchtgehäuse des ägyptischen Lotos (κολοκασία, Dioscurides u. a.) und für eine bestimmte, nicht näher beschriebene Art Becher (Didym. Athen. XI, 477e) erklärt sich aus der Nachricht des Plinius XXI, 52, daß die Ägypter aus den Kolokasienblättern Becher zu flechten wußten, ist also die beste Bestätigung für die Ableitung von aram. *qibura* „Laubgeflecht". Über das ägyptische Lotoskapitell s. Borchardt, Pflanzensäule S. 15.

5) *kbr* flechten ist ein alter gemeinsemitischer Stamm, dagegen gibt es keinen Stamm קבר von dem her die Bedeutung „Laubkrone", „Gezweig" abzuleiten wäre; k geht in q durch Assimilation an stimmhafte Laute — hier das ב der zweiten Silbe — nicht selten über (Brockelmann, Vgl. Gramm. d. sem. Spr. I, 167, 239).

6) Säulen, die Weinstöcke nachahmen, kommen in der ägyptischen Kunst der Zeit Amenophis IV. vor: s. Petrie, Amarna, Taf. 8 dazu S. 10b. Erman-Ranke,

Konstantin d. Gr. gespendeten Rebenpfeiler[1]) des alten Tabernakels der Petrusbasilika gesetzt worden sind. Ebenso war das alte Ziborium von S. Clemente aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts — von dem Gio. Bat. de Rossi eine inschriftlich bezeichnete Säule[2]) wiederentdeckt hat — von Säulen getragen, die mit Beeren schwer beladener, von Vögeln belebter Efeu (o. S. 195, o) umrankte. Eine ganze Reihe bruchstückweise erhaltener Weinlaubsäulen in Konstantinopel[3]), Venedig (aus Akre in Palästina)[4]), Arles und andern Orten Galliens[5]), Bosniens[6]) und Nordafrikas[7]) beweisen die Verbreitung der dem dionysischen сηκόc nachgebildeten Wein- bzw. Efeulaube über dem Altar in der ganzen altchristlichen Welt.[8]) Dabei ist nach allem bisher Feststehenden fraglos nicht an eine gedankenlose Nachahmung zu denken, sondern an die bewußte Umdeutung der alten Symbolik des orphischen Hymnus (o. S. 194, 4) in dem Sinn, daß die Säulen, sei

Ägypten S. 509, 1. Kretische Efeu-Spiralsäule Bossert, Altkreta² Abb. 48. Dazu Plin., n. h. 14a: „Metaponti templum Iunonis vitigineis columnis stetit" — sicher ein altes Heiligtum einer örtlichen „Weinmutter"göttin (οἰνομήτωρ ἄμπελος, Astydamas ap. Athen. II 40b. Vgl. u. S. 336, 4). Auch in Argos gab es ein rebenbekränztes Herabild („signum Iunonis palmite redimitum", Tertull., de cor. 7). Nur der Name unterscheidet diese Hera (= Ahne, femin. zu ἥρωc) oder Iuno (femin. zu *genius*) von der thebanischen Rebenmutter Semele (= Erde o. S. 192, 1), die unter den Rebsäulen begraben liegt. Dionysos- und Ariadnebüsten auf efeuumrankten Säulen im Vettierhaus, Pompeji; Rendel Harris, Ascent of Olympus, Manchester 1917, pls. I, II.

1) Liber Pontificalis, Migne PL 127, 1518 c. 38, Z. 6 ff.: *„inclusit corpus beati Petri apostoli et recondidit et ornavit supra columnis porphyreticis et aliis* columnis vitineis, *quas de Graecia perduxit";* es sind vielleicht die einer seltsamen Sage nach aus dem Salomonischen Tempel stammenden spätantiken Rebensäulen gemeint, von denen eine fünf Meter hohe noch in St. Peter — in der ersten Seitenkapelle rechts, wo die *Pietà* des Michel Angelo steht — eine in Trinità de' Monti, eine dritte in S. Carlo in Neapel sich befindet (Enrico Mauceri, Colonne tortili dette del Tempio di Salomone, „Arte", 1898, tom. I, pp. 377—384; Abb. Cabrol, Dict. d'archéol. chrét., 3, 2, 2307, fig. 3959 und 360). Rafael hat sie auf dem Wandteppich mit der Heilung des Lahmen abgebildet. Sie stellen uralte Rebstämme dar, die baumartig entwickelt sind (*„arbustivae vites"*, Colum. de arbor. IV) und nur noch spärlich in Abständen austreiben. Zwischen den Ranken bacchische *putti;* Fischel, Raffael in „Klassiker der Kunst", Stuttgart 1905, S. 91. Franz Wickhoff habe ich in Seminarübungen bei der Interpretation des Liber Pontificalis sagen hören, die in den Logen der großen Kuppelpfeiler von S. Peter eingebauten Weinlaubsäulen seien die echten Konstantinischen vom alten Tabernakel der Petersbasilika.

2) Cabrol, III, 2, 1596, fig. 2921. 3) Wulff, Altchristl. Kunst S. 177 f. Abb. 169. Beachte die Hirtenszene mit Hund (o. S. 60, 2) und Ochse (o. S. 51, 2, 57, 3) — nicht Schaf! — die in das Gerank verflochten ist. 4) Wulff, S. 260, Abb. 254.

5) Cabrol, III, 2, 2299, 2; Espérandieu, Recueil général des Basreliefs de la Gaule Romaine, 1908, t. II, n. 1284, 1288, 1289, 1310 (Périgueux), 1356 (Saintes).

6) Weinlaubsäule von Dabrawina RQS, p. 234; Cabrol, III, 2, 2301, fig. 3154.

7) Wulff a. a. O. 175.

8) Vgl. dazu u. Taf. XIII, Abb. 86 eine Gruppe von vier Weinlaubsäulen im Dom von Monreale, die ich durch Güte Dr. F. v. Bassermann-Jordans nach dessen Geschichte des Weinbaues² Frankfurt a. M. Bd. I, Abb. 117 abbilden kann.

es des Himmelszeltes, der ἀληθινὴ σκηνή, in der der Christos als der wahre Hochpriester der Welt das Opfer darbringt[1]), sei es die στύλοι der Kirche durch den δεσμὸς ἁπάντων, den Logos[2]), in Gestalt der ἀληθινὴ ἄμπελος[3]) unerschütterlich verbunden und nur durch ihn aufrecht erhalten gedacht werden.

Nichts könnte bezeichnender für diese Zusammenhänge sein, als daß der dem alt- und neutestamentlichen Griechisch ganz fremde Ausdruck σηκός von einer zu erbauenden christlichen Kirche gebraucht wird, die der Eparch Olympiodor errichten und mit dem auf den ersten Blick seltsam profan und durchaus nicht christlich anmutenden Bilderschmuck von Jagdszenen mit Hasen, Rehen, Hunden und Fischfangbildern und allen Gattungen von Tieren schmücken will[4]), d. h. aber gerade mit jenen christlich umgedeuteten dionysischen Motiven, die sich in den Denkmälern in enger Verbindung mit der Weinrebenlaube nachweisen lassen.

19. Die Mosaiken von Tyrus, Sertei, Orléansville und Aquileia.

Vielleicht das schlagendste christliche Gegenstück zu dem Fußbodenschmuck des innersten ἄβατον in der Mysterienhalle von Melos findet sich in dem von E. Renan nach Paris überführten Bodenmosaik der christlichen Basilika St. Christophoros von Kabr

1) Hebr. 8, 31, Sap. Salom. 9, 8: „θυσιαστήριον μίμημα σκηνῆς ἁγίας ἣν προετοίμασας ἀπ' ἀρχῆς". Dazu Thren. 2, 6: διεπέτασεν ὡς ἄμπελον τὸ σκήνωμα αὐτοῦ (= *suk*), so o. S. 192, Anm. 1 vom Tempel von Jerusalem gesagt, der auch Is. 1, 9 einer σκηνῇ ἐν ἀμπελῶνι verglichen wird, und dessen Eingangstore Herodes d. Gr. mit der berühmten goldenen Weinrebe geschmückt hatte. Die kosmische Ausdeutung des Ciboriums, dessen βῆμα die Himmelsveste und dessen zurückgezogene *vela* den geöffneten Himmel vorstellen (dazu „Weltenmantel" S. 89, 5), findet sich bei Chrysostomus, Homil. 8 in Ephes.

2) Philo de Profug. I, 562: „ὅ τε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν ἁπάντων (vgl. o. S. 195, Anm. o, Z. 4) καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι."

3) Zu diesem ausgesprochenen Gegensatzsymbol ist vor allem Justin, Apol. I, 54; Dialog c. Tryph. 69 zu vergleichen, wo die Legende von der Empfängnis und der Himmelfahrt des Dionysos und seine Deutung auf den Wein der Mysterien als eine dämonische Nachbildung der entsprechenden christlichen Überlieferungen bezeichnet wird („... τούτων οὖν τῶν προφητικῶν λόγων — Genes. 49, 10 — ἀκούσαντες οἱ δαίμονες Διόνυσον μὲν ἔφασαν γεγονέναι υἱὸν Διὸς εὑρετὴν δὲ γενέσθαι ἀμπέλου παρέδωκαν καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις ἀναγράφουσιν καὶ διασπαραχθέντα αὐτὸν ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανὸν ἐδίδαξαν").

„ὅταν γὰρ Διόνυσον μὲν υἱὸν τοῦ Διὸς ἐκ μίξεως ἣν μεμίχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ γεγενῆσθαι λέγωσι καὶ τοῦτον εὑρετὴν ἀμπέλου γενόμενον καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθῆναι ἱστορῶσι καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρωσι οὐχὶ τὴν προλεγομένην .. προφήτειαν μιμῆσθαι αὐτὸν (sc. διάβολον) νοῶ;" Man mus Gen. 49, 10 dazu vergleichen, um zu sehen, mit welchen Argumenten hier mühselig gearbeitet ist.

4) St. Nilus, epist. IV, 62 Migne PG 79, 577.

Hiram bei Tyros[1]) (576 n. Chr.). Inmitten einer breiten, aus Flechtmustern gebildeten Umrahmung, zwischen zwei Reihen paarweise zusammengestellter Bilder je eines wilden und eines zahmen, vom wilden gejagten Tieres[2]) und Randstreifen, deren kreisförmige Felder Köpfe der vier Winde, vier Jahreszeiten, zwölf Monate[3]) und eine Reihe von Tier-, Vögel-, Fisch- und Fruchtbildern[4]) umschließen,

1) Annales archéologiques t. XXIV, p. 286; Leclércq, Manuel d'archéol. chrét., Paris 1907, II 643, Abb. 400, cf. p. 640; Wulff, a. a. O. S. 317; S. Reinach RPGR 352f. Abb. 87.

2) Die Kompositionen ganz ähnlich wie die S. 190, 3 beschriebenen Gegenstücke im Laberierhaus von Oudna; hier sieht man das Pferd vom Bären, das Rind von der Löwin, den Hasen vom Windhund, das Schwein von der Tigerin, den Hirschen vom Löwen, den Esel vom Wolf usw. gejagt. Gemeint ist somit die ἀδικία (o. S. 190, 4), der das jüngste Gericht ein Ende bereiten wird.

3) Zu den Jahreszeiten ist o. S. 166, 1 das Gegenstück in der bakchischen Gewölbebemalung des Nasoniergrabes zu vergleichen. Hier werden die Horen zusammen mit den zwölf Monaten vielleicht das zwölfmal jährliche Tragen des Weinstockes andeuten sollen; wenigstens sagt Lukian (verae historiae II c. 13) in seiner vielfach an volkstümliche und Mysterienüberlieferungen anknüpfenden Beschreibung der Insel der Seligen, daß dort die Reben zwölfmal, jeden Monat einmal, tragen, die Fruchtbäume sogar dreizehnmal — zweimal in dem nach Minos benannten Schaltmonat. Das zwölfmalige Tragen der Bäume im Gottesreich kennt auch Ezech. 47, 12, danach die Johannesapokalypse 22, 2, ebenso die jüdischen Midraschim *Schemoth rabb.* (sect. 15 fol. 114 col. 4; Nork, Rabb. Parall. p. 409). Natürlich ist diese Deutung nicht zwingend: die Köpfe der Jahreszeiten und Monate könnten schließlich auch den Kreislauf des Jahres andeuten, in dem die in der Mitte als zerpflückt und gekeltert dargestellte Rebe ihre Auferstehung feiert. Kern, Orph. Fr. Nr. 301, p. 317: „ὅτι πάλιν ἡ γῆ τὴν τρυγηθεῖcαν ἄμπελον καὶ τμηθεῖcαν ταῖc κατ' ἔτοc ὥραιc εἰc τὴν προϋπάρξαcαν ἐν τῷ καρποφορεῖν ἀκμὴν ἀποκαθίcτηcι" (s. u. S. 232, Anm. 4). Vgl. das Mosaik von Trier mit dem auf dem Pantherwagen fahrenden Dionysos in der Mitte und den vier Jahreszeiten — weiblich als Horen dargestellt. Odyssee 24, 343: „...ἀνὰ cταφυλαὶ παντοῖαι ἔαcιν, ὁππότε δὴ Διὸc Ὧραι ἐπιβρίcειαν ὕπερθεν". Philochor. ap. Athen. 2, p. 38c: „αἱ Ὧραι ἐκτρέφουcι τὸν τῆc ἀμπέλου καρπόν." Panyasis Athen. 2, p. 36d: „Dionysos und die Horen bereiten den Wein." In diesem Fall würden auch die vier Winde als Kreislaufsymbol zu deuten sein nach Eccl. 1, 6, 9 „der Wind geht gen Süden und kreiset gegen Norden, immerfort kreisend geht er und zu seinen Kreisen kehrt er zurück . . . was gewesen ist, eben das wird sein . . ." Im orphischen Hymnenbuch LXXX 1, LXXXI 3 sind die verschiedenen Winde mit den Jahreszeiten — Boreas mit dem Winter, Zephyros mit dem Frühling — in Verbindung gesetzt. Unverständlich ist es mir, wie Kubitschek, Jahresh. d. öst. arch. Inst. 1905, 10, bei dieser reizvollen Schöpfung von der „Leistung eines denkfaulen Kopisten" sprechen konnte. Zum Fortleben derartiger Motive — Zodiakus, Monats- und Jahreszeitenbilder im Bodenmosaikschmuck christlicher Kirchen vgl. die von Eugène Muentz, Études Iconographiques sur le moyen âge, Paris 1887, p. 26—33 gesammelten Beispiele.

4) Vgl. o. S. 16, 1, 2, u. S. 301, 1f. über diese sonst rund um einen Orpheus oder „guten Hirten" angeordneten Tiermedaillons und ihre Bedeutung. Hier ist je ein Paar gleicher Tiere dargestellt, wohl mit Beziehung auf die Tierpärchen in der Arche Noe Gen. 7, 8f. Vier Medaillons sind mit je einem Granatapfel, zwei mit einer Hülsenfrucht ausgefüllt. Vermutlich sind Bohnenschoten — die κύαμοι Ὀρφικοί (Greg. Naz., Or. XXIII 535c, Kern, Orph. Fr. p. 302, Nr. 291 cf. Pausan I 37, 4 Kern, ibid. p. 62, Nr. 219 letzte Zeile; Diog. Laert. VIII 33 ibid. Nr. 214) — gemeint, die in der orphischpythagoreischen Seelenwanderungslehre (Plin. XVIII 118) eine solche Bedeutung haben, und die Granatäpfel, die aus dem Blut des Dionysos emporgewachsen sein sollen

erstreckt sich eine solche Weinlaube, gebildet aus vier Reben, die aus ebensoviel in den Ecken dargestellten Weinamphoren auf

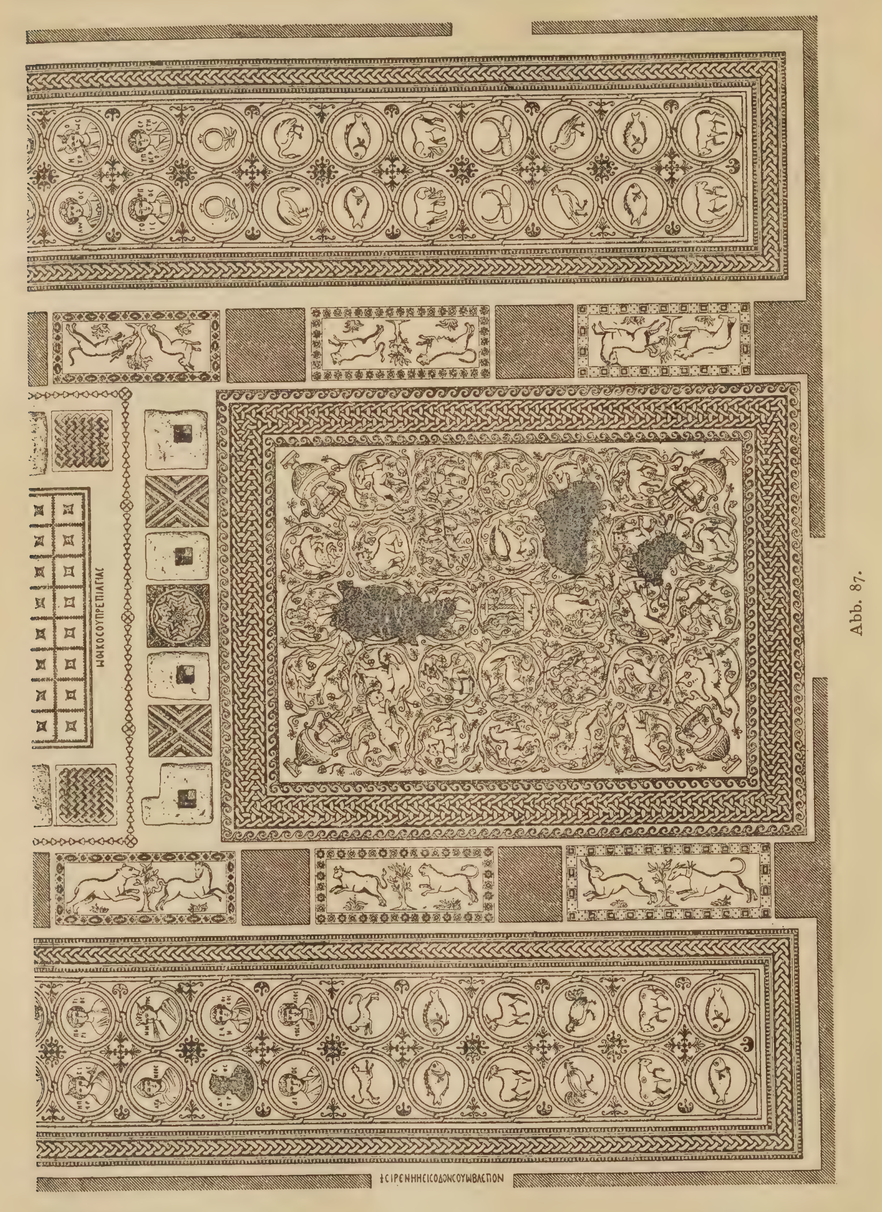


Abb. 87.

(Clem. Alex. protr. 2, 19, p. 16 Po. ∼ Euseb. praep. ev. II 3, 28). Wenn diese Deutung zutrifft, zeigen diese Einzelheiten besonders deutlich den heidnischen Ursprung des Vorbildes.

sprießen[1]), belebt durch allerlei Tiere und Vögel, darunter ein Hahn[2]) (wie in Melos! vgl. u. S. 256 Z. 2), ein Kranich, ein Fuchs (u. S. 281), ein Hirsch (o. S. 190, 6), ein Iltis, eine Antilope, ein Löwe, ein Leopard, ein Bär, gehütet von einem die Doppelflöte blasenden Hirten, ein Wildpferd, eine Schlange, dazu Ziegen und ruhende Schafe, ein Esel, der einen Korb voll Trauben auf dem Rücken trägt und von einem Eros am Zügel geführt wird[3]) — verbunden mit ausgesprochenen Jagdmotiven: man sieht einen Putto mit Jagdspeer und Blendzeug sowie dem durchs Halsband gekennzeichneten Jagdhund ausziehen[4]) und den zum Waidwerk abgerichteten Panther (o. S. 98, 3) einen Hirsch niederreißen, während wieder ein anderer Putto ins Jagdhorn bläst.

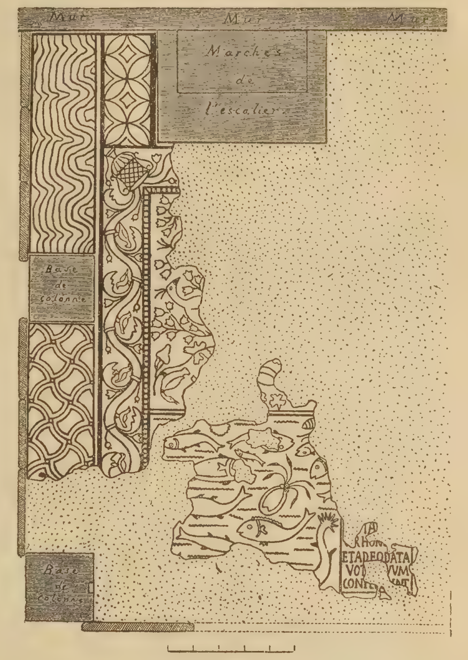


Abb. 88. Zu S. 202.

Der Fischzug, der sich in Melos an die von Gewild belebte Weinlaube anschließt, fehlt in Tyrus anscheinend — soweit nicht

1) Vgl. o. S. 191, 5.

2) Traubenpickender Hahn, *Pitture d'Ercolano* I 131. S. Reinach, RPGR 363, 4. Dazu u. S. 203, 8.

3) Dieses Motiv zeigt besonders deutlich die dionysische Herkunft der ganzen Komposition. Esel, die Trauben tragen, im Aufzug des Dionysos, Nonnos, Dionys. XIV 254ff. Kunstdarstellungen Traubenkörbe tragender Esel, Stephani, Compte-Rendu, Petersburg 1863, 241f. Das Motiv ist gleichbedeutend mit dem des Esels, der das Dionysoskind in der *cista mystica* über Land trägt (Ps. Oppian, kyneg. IV 256): sprichwörtlich ὄνος ἄγων μυστήρια (Aristoph. ran. 159; Schol. Ps. Dion. VII 98; Gregor. Cypr. Mosq. IV 61). Christliche Umdeutung auf den Esel des Messias und das Traubensymbol des Christos (u. S. 211, 2, 212, 2, 3) ist, soweit überhaupt anzunehmen, gewiß eher weithergeholt. Die Jagdmotive können dagegen von den Christen auf die o. S. 107, 6 angeführte Weissagung von den zur Sammlung der Versprengten Israels unter den Heiden aufgebotenen Jägern bezogen werden, die Tiere in den Reben auf Ps. 80, 14 (vgl. o. S. 34, 2), die Kelterszene in der Mitte (beachte den als Kreuz gebildeten Kelterbaum, dazu die u. S. 212, 4 angeführten Abbildungen) auf die Kelterung beim jüngsten Gericht (Joël 4, 14, Is. 63, 2, Apoc. Joh. 14, 19 bildl. Darstellung z. B. im *Hortulus Deliciarum* der Herrad von Landsperg (Abb. 89) nach F. v. Bassermann-Jordan, a. a. O. S. 247, Abb. 116), der Hifthorn blasende Putto auf die „Posaune des Gerichts" (Zeph. 1, 16, Jes. 27, 13). Vgl. aber u. S. 269, 6, 8 über das Keltertreten nach der Musik von Flötenbläsern.

4) Vgl. das o. S. 100, 3 erwähnte Relief von Melnik mit dem göttlichen Eberjäger

etwa ein anschließender, nicht ausgegrabener oder ganz zerstörter Raum so ausgeschmückt war.

Dagegen zeigt die christliche Basilika von Sertei in Nordafrika[1]) — ganz genau übereinstimmend mit der melischen Mysterienhalle — unmittelbar vor den zum Altar hinaufführenden Stufen ein



Abb. 89. Zu S. 201.

Mosaik mit Weinreben (o. Abb. 88), an denen (links im Eck) auch die „Gescheine" (Blüten, οἰνάνθη) sichtbar sind, während Wasservögel — ein Kranich und eine Ente — an den Früchten picken; davor

inmitten der Weinreben, die von Satyren und Silenen abgeerntet werden. Professor Konrat Ziegler teilt mir freundl. mit, daß er die in der vorigen Anm. erwähnten Traubenkörbe tragenden Esel gerade in der Gegend von Melnik zur Lesezeit oft gesehen hat, ebenso im Strumatal die dort immer noch wild wachsende Weinrebe, in deren Rankengewirr der „wilde Jäger" des Zagreusreliefs den Eber erlegt.

1) Mélanges G. B. de Rossi, p. 345. Eisler, *Orpheus* pl. L; o. Abb. 88.

das Wassermosaik mit den Fischen und — im zerstörten Teil vielleicht zu ergänzen — dem apostolischen Fischer.

Wiederum dasselbe Rebenmosaik — diesmal sind es Tauben, die von den Trauben fressen[1]) — füllt das Schiff der christlichen, zwischen 324 und 340 n. Chr. erbauten Reparatus-Basilika in Orléansville in Algerien, während der Apsisboden mit schwimmenden Fischen, vielleicht dazu noch den Fischern des wunderbaren Fischzugs geschmückt war.[2]) Die von den Reben zehrenden Tauben werden hier wie in der Felixbasilika des Paulinus[3]) die Apostel bedeuten, die die Früchte der ἀληθινὴ ἄμπελος genießen und im „Weinstock verweilen".[4]) Im dionysischen Gegenstück, in der Rebe des Mosaiks von Melos dagegen sind die Trauben fressenden Tauben sinngemäß wohl auf die sog. οἰνάδες oder „Winzertauben"[5]) (*columba oenas* L.), bzw. die in Tauben verwandelten Dionysischen Kelternymphen, die sog. Oinotropen[6]) zu beziehen, sowie der dort ebenfalls kenntliche Rabe als der οινιάξ[7]), die Häher als die bacchischen κίσσαι[8]) zu verstehen sein werden.



Abb. 90.

Ein weiteres Mosaik, in dessen vier Ecken Vasen dargestellt sind, aus denen Weinranken hervorwachsen und den ganzen Boden um den durch ein verschleiertes, später sog. Rosenkreuz bezeichneten Standplatz eines

1) Vgl. dazu u. S. 214f. und S. 225, Anm. 4.

2) Revue archéol. IV II pl. 78 cf. p. 66, 3. Beachte in der obenstehenden Abb. 90 in der Mitte das Säulenpaar (Ciborium o. S. 196f.) mit der heiligen Traube. Das anschließende Fischmosaik war zu stark beschädigt, um eine Wiedergabe zu lohnen.

3) Epist. XXXII 10: „*Apostoli, quorum figura est in columbarum choro*". Monumentale Belege dazu Wickhoff, RQS 1889, 158—176. Ursprünglich sind die Tauben ein Symbol für das verfolgte Israel (Ps. 68, 13; 55, 7).

4) Ev. Joh. 15, 5f. Vgl. dazu die zwölf Apostel in der mystischen Weinranke (u. S. 213, 5, 6) auf dem kürzlich im Londoner Kunsthandel aufgetauchten altchristlichen Silberkelch, der 1910 in einem Brunnen in Antiochia gefunden worden sein soll. Beachte (Taf. XII, Abb. 91) die an den Trauben pickenden Vögel und Tiere (Lamm, Hase), Taf. XIII, Abb. 92).

5) Aristot. *h. a.* 5, 13; Athen. IX c. 50. In der Dionysospompe des Ptolemäus Philadelphus (Kallix. ap. Athen. V 31, S. 200c) fliegen Tauben um die Dionysoshöhle.

6) Ovid, metam. XIII 674; Interpol. Serv. Virg. Aen. 3, 80; Lykophron 580.

7) Hesych s. v. Vgl. o. S. 180, 2 über das Sternbild des Raben am Crater Liberi und S. 178 das Grabgemälde des auf den Weinkrug zufliegenden Raben.

8) κίσσαι dem Dionysos heilig, Corn. 36, p. 184. Der ebenfalls an den Trauben fressende Hahn (o. S. 201, 2 u. S. 250) hat sein Gegenstück in dem Wiener Relief, Billiard, *La vigne dans l'antiquité*, p. 394, fig. 125, wo ein Fuchs und ein Hahn um eine Traube streiten. Dazu Pausan. II 34, 1 über das in Methana bei Troizen übliche Zerreißen eines weißen Hahnes zum Schutz der Weinberge gegen den sengenden Südwind.

altchristlichen Altars ausfüllen, gehörte zu einem stadtrömischen Privat-Oratorium.[1])

Endlich sind hier noch die 1914 neuentdeckten Mosaiken der altchristlichen, im Vaterhaus des nachmaligen Bischofs Theodorus Felix[2]) um 314 A.D. eingerichteten Basilika von Aquileia[3]) zu nennen, in deren nördlichem, älteren Gemeindesaal vor dem durch Schranken abgetrennten Altarraum sich ein breiter Streifen mit einem Weinrebenmosaik hinzieht; das nach innen und außen anschließende Teppichmosaik ist durch Tiermedaillons belebt: man sieht einen Ziegenbock (vgl. u. S. 232, 4) vor einer *vitis arbustiva,* mit der Inschrift „Cyriace, vibas"!, einen lagernden Bullen (o. S. 30 u. 175), vor dem ein Korb mit Broten liegt, verschiedene Vögel, darunter eine Wachtel mit ihrem Nest, endlich einen Hummer und einen Rochen, sodaß nach Anleitung der Parallelen von Hadrumetum und Utina eine Anzahl der nicht erhaltenen Felder auch Wassertiere, vor allem Fische verschiedener Art enthalten haben müssen.[4])

Noch bezeichnender in vieler Beziehung ist die Verbindung des Fischzugs und des Traubenmotivs im südlichen Saale. Dort dehnt sich hinter den Schrankenspuren, also im Altarraum oder Presbyterium, ein zum Teil schon bei früheren Grabungen aufgedecktes Meeresmosaik mit allerhand Fischen, Polypen, Seesternen und Wasservögeln aus, dazu angelfischende, rudernde, mit Netz und Angel fischende und Enten jagende (o. S. 175f.) Putten: von einem der Schiffe aus wird Jonas ins Wasser geworfen, um unmittelbar von dem Ungetüm verschlungen und etwas weiter daneben wieder ausgespien[5]) zu werden (Taf. XIV, Abb. 93f.).

1) G. Gatti, Bull. municip. comm. arch. XIX 1901, p. 86—89. Leclercq, a. a. O. II, p. 202, fig. 220.

2) So richtig Lietzmann, ZNTW 1921, S. 252, zur Inschrift „*Theodore Felix hic crevisti*".

3) Gnirs, Die christl. Kultanlage aus konstantinischer Zeit am Platz des Doms von Aquileia, Jahrb. d. kunsthist. Insts. der Zentr. Komm., Wien 1915, S. 158f.

4) Vgl. das Mosaik mit sieben Reihen von Fischen in der Kirche des Bischofs Alexander in Tipasa, Mél. d'Archéol. et d'Hist. 1896, p. 391 und das Fischmosaik des Doms von Parenzo (Neumann, Dom v. Parenzo, p. 26; Leclercq, Manuel II, p. 204, fig. 221). Die Fischmosaiken in S. Maria Formosa in Pola, Gnirs, Mitt. Zentr. Komm. 1900, S. 57ff. und in Lastua (Dalmatien), Kubitschek, Röm. Mosaiken, p. 351ff.

5) Das merkwürdige an diesem Teil der Darstellung (Gnirs, a. a. O. Taf. XIX) ist die Tatsache, daß Jonas nicht ans Land, sondern auf ein Floß gespien wird, das anscheinend aus einer Balkenlage über aufgeblasenen Schläuchen besteht; auch an zylindrische Tonnen könnte gedacht werden. Auf diesem *Kelek* oder Schlauchfloß — man denkt an das Floß des Odysseus und die Rettungsmatratzen moderner Schiffe, die aber aus dem Altertum nicht bekannt sind — sieht man nun — und das ist das Allersonderbarste! — den Propheten nackt unter seiner Kürbislaube liegen.

Die Verbindung der Jonasszenen mit dem symbolischen Menschenfischen war bereits von einem Fresko der Nekropole von Cagliari her bekannt.[1]) Hier — als Schmuck des Presbyteriums und nach dem Sinn der Inschrift, die eine unmittelbare göttliche Erwählung des Oberhirten erwähnt[2]) — soll die Jonasgeschichte von dem gegen seinen Willen von Gott zum Bußprediger bestellten Propheten

---

Eine entsprechende Fassung der Jonaslegende — mit der Geschichte vom *Kikajon*-Schlingstrauch vor der Landung! — gibt es nicht und kann es nicht gegeben haben, wie man sofort sieht, wenn man sich den logischen Zusammenhang der Erzählung vergegenwärtigt. Ich suche daher die Erklärung auf einem ganz anderen Gebiet: der Jonas unter der Laube, der so behaglich übers Wasser treibt, erinnert an nichts so sehr, als an die bekannte Exekiasschale, die den Dionysos in seinem Schiff unter der rebenumrankten heiligen Eibe gelagert im Schatten dieses lebenden Mastbaumes übers ruhige Meer gleitend zeigt (Gerhard, Auserl. Vasenb., I, Taf. 49, Panofka, *Vasi di premio*, IV, 6, Wiener Vorlegebl. 1888, t. VII, 19; vgl. Nilsson, Arch. f. Rel. Wiss. 1908, 399ff.). Dieses festlich geschmückte Dionysosschiff ist — wie o. S. 115 bemerkt — der Mittelpunkt einer dionysischen Wasserprozession gewesen, bei der der Kopfsprung der in „Delphine" verwandelten Seeräuber, bzw. sogar der Kampf des Dionysosschiffes gegen das Seeräuberschiff aufgeführt wurde, wie sich aus den heute noch fortlebenden Bräuchen dieser Art ergibt (Eisler, Fischer- und Schifferbräuche usw., Bayr. Hefte f. Volkskunde 1914, S. 220). Wollte man solche Aufführungen der Fischer und Schiffer, die in dem damals noch am Meer gelegenen Aquileia üblich gewesen sein müssen — da man in Venedig, der Tochterstadt Aquileias, ihr Nachleben gut verfolgen kann (Eisler, a. a. O. 1915, S. 125) — oberflächlich christianisieren, so lag nichts näher, als von den Fischern ein Jonas-Mysterienspiel auf dem Wasser aufführen zu lassen und die herkömmliche Weinlaube auf dem Schiff des Dionysos in die Kürbislaube des Jonas umzudeuten. So würden sich die Seltsamkeiten des Mosaiks leicht als Nachbildungen wirklicher Wasserspiele — πλοίων ἅμιλλαι καὶ κολυμβήθρων (o. S. 113, 4) — verstehen lassen, einschließlich der auch auf dem Fresko von Cagliari (u. Anm. 1) zu beobachtenden Darstellung aller handelnden Personen durch Putten, die auf Kinderaufführungen von der Art zurückweisen würden, wie sie A. Dieterich an der Hand eines Freskos von Ostia („Sommertag" Taf. 1; Nogara, le Nozze Aldobrandini, i paesaggi etc. Milano 1907, tav. 47, 49; Reinach, RPGR 235, 1, 2) trefflich erläutert hat. Beachte, daß auch der angelfischende Putto (Gnirs, Taf. XX, 4) auf einem Trog oder einer Boje zu stehen scheint, und daß solche Geschicklichkeitsspiele beim sog. „Fischerstechen" (Eisler, a. a. O. S. 224) üblich sind.

1) *Bull. di arch. crist.*, 1892, Wulff, a. a. O., S. 92, Abb. 74. Von dem einen Schiff aus werden schwimmende Putten (d. h. Seelen) von anderen Kindern mit Netzen eingefangen, eine Symbolik, die noch dadurch ergänzt wird, daß ein Lamm über ein Ländebrett vom Ufer aus in das Schiff (der Kirche) einsteigt. Auch hier scheinen Mysterienvorstellungen vorbildlich gewesen zu sein, denn in neuen Inschriften vom Heiligtum des klarischen Apollon (Dibelius, Heidelberger Sitz.-Ber. 1917/4 Abh., S. 33f.) ist vom „Einsteigen" ἐμβατεύειν der μυηθέντες mehrfach die Rede; auch ein ephesisches Sarkophagrelief (Jahreshefte d. österr. arch. Inst. 1914, S. 138 zu Abb. 120) zeigt das Einsteigen zur Jenseitsfahrt über die Laufplanke in ein Boot. Vgl. „die Fähre, die die Erwählten hinüberträgt" in mandäischen Liturgien, Lidzbarski, Abh. Gött. Ges. Wiss. ph.-h. Kl. NF XVII, 1, Berlin 1920, S. 98. Jonas, unter der Laube kniend — die fast ganz zerstört ist — (ganz rechts), ist nicht gut genug erhalten, um sagen zu können, ob er, wie es scheint, am Ufer kniet, oder ob, wie in Aquileia, die Szene auf einem Schwimmfloß spielt.

2) „*Theodore Felix . . poemnio coelitus tibi traditum . . omnia beate fecisti.*"

wohl als ein Bekenntnis des Bischofs Theodor aufgefaßt werden, daß die kirchlichen Würden „*nolentibus modo tribuuntur*", d. h., daß der schwere Beruf des Priesters ein Ruf Gottes ist, dem sich der Erwählte bei allem Bewußtsein seiner Unwürdigkeit nicht entziehen könne. Denkbar wäre es schließlich, daß die Jonaslegende hier wie in Cagliari[1]) nichts anderes bedeutet als die Taufsymbolik des vom Abgrunds-Untier verschlungenen, d. h. in der Taufe gestorbenen, aber zu neuem Leben dem Licht und der Erde wiedergegebenen, von den „Fischern" erretteten[2]) Täuflings.

20. Die Traubeneucharistie in Aquileia.

Anschließend an dieses Fischermosaik des Presbyteriums — in dem beim Buchstaben K des Planes über der o. S. 204, 2 angeführten Inschrift der hölzerne Altartisch stand, und das durch eine Schranke oder eine Art Ikonostasis mit zwei seitlichen Türen vom Vorraum abgeschlossen war — ist der Boden des durch sechs Pfeiler in drei Schiffe geteilten Raumes mit höchst merkwürdigen Darstellungen geschmückt; zunächst sind vor den Schrankentüren rechts und links in die Medaillons des Teppichmusters einzelne Tierbilder eingesetzt: man erkennt links eine Ziege, einen Esel, einen Widder, einen Hirsch, einen Hasen, einen Bock, ein Lamm, ein Reh; rechts eine Ziege, einen Esel, eine liegende Ziege, einen Widder, ein Reh, ein Lamm und einen Hasen, der — genau wie auf dem Mysterienmosaik von Melos — Trauben nascht.[3]) In dem Mittelfeld — das die Spuren des später hier zur Aufstellung gelangten steinernen Altartisches zeigt — sind Darstellungen, die Gnirs a. a. O. als „Triumph der Eucharistie",

---

1) An sich könnte auch in Cagliari das Jonas- und Menschenfischerbild das Grab eines altchristlichen προφήτης, wie deren in der Aposteldidache 11, 7 gedacht ist, geschmückt haben.

2) Jonas von Fischern ans Land gezogen (altchristl. Sarkophag im Lateran von Sybel, Christl. Antike II, fig. 5 zu p. 6; Wulff, a. a. O., Taf. 5, Nr. 2; Eisler, Orpheus pl. XLIX) ohne Grundlage im Bibeltext; der Sagenzug ist übernommen aus den Legenden von den Fischern, die den Dionysos Phallēn, die Danae, Auge, Britomartis, die Statue des Theagenes, die Leier des Orpheus, den Schlauch des Marsyas usw. usw. ans Land ziehen (vgl. Eisler, „Der gefischte Gott", Bayr. Hefte f. Volksk. 1915, S. 116ff.). Taf. XIV, Abb. 95.

3) Die Nachbarschaft dieser Tierbilder mit der Jonaslegende erinnert an den eigentümlichen Midraš (Hammer, Rosenöl 220; Dähnhardt, Natursagen I, 236), wonach alle Tiere — mit Ausnahme der Gans (über die Sünde der Martinsgans s. u. S. 250, 4) — zu dem in der Kürbislaube ruhenden Propheten Jonas kommen, um ihn zu seiner Errettung zu beglückwünschen. Auch die Sage muß wohl an wirkliche Darstellungen der — ursprünglich bacchischen — Laube anknüpfen, um die herum — von den Trauben gelockt — Tiere bzw. Tiermasken (u. S. 322f.) aller Art sich ansammeln (Mosaiken von Melos und Tyrus, o. S. 102, u. 200).

Lietzmann[1]) dagegen als stilisierte Darstellung der Opferprozession *(Offertorium)* angesprochen hat, und über deren Beziehung zur eucharistischen Feier in der Tat kein Zweifel bestehen kann; in der Mitte steht eine geflügelte Gestalt mit Kranz und Siegespalme, somit also unzweifelhaft eine Viktoria[2]), links von ihr ein Korb mit Broten, rechts von ihr ein großer, leider halb zerstörter Kelch (κάνθαροϲ) oder dgl.; auch ein κρατήρ könnte es sein, „in dem wir — nach Lietzmann a. a. O. — Wein vermuten dürfen". Die größere Wahrscheinlichkeit spricht jedoch dafür, daß das Gefäß Trauben enthielt, da die in den andern Feldern dargestellten Gestalten — junge kurzgeschürzte Männer und ältere Frauen, in denen die διάκονοι bzw. „Witwen"[3]) der altchristlichen Gemeindeorganisation erkannt werden dürfen[4]), keinen Wein, sondern nur Körbe mit Brot bzw. Brote an Tragstangen[5]) (Taf. XIV, Abb. 100) und Trauben in Körben, bzw. traubenbehangene Weinranken herbeibringen. Die eine der Frauen hebt mit der Linken eine Traube aus dem vollen Winzerkorb, in der Rechten aber hält sie eine Rebenblüte (Tafel XIV, Abb. 98).

Was zunächst die Nike der Hauptszene anlangt, so erscheint sie altgriechischem, schon auf Vasenbildern[6]) nachweisbarem Brauch zufolge als Opferdienerin; ihr Auftreten in der christlichen Kunst der Zeit ist nicht unerwartet: Viktorien mit dem Kreuz in der Hand

1) ZNTW 1921, 251. Unten Taf. XIV, Abb. 96—100.

2) So Gnirs und Lietzmann.

3) Weibliche Diakone (Röm. 16, 1) sind in den lateinischen Kirchen — wo die χῆραι diesen Dienst versorgten — nicht nachweisbar (Cecilia Robinson, The Ministry of Deaconesses, 1898). Aber Aquilea könnte griechischem Brauch gefolgt sein.

4) Vgl. in der u. S. 212, 5 erörterten Schilderung der Traubenkommunion bei Johannes Eleemon von Alexandria, Vita S. Tychonis 17, 20 ed. Usener, Der hl. Tychon, Leipzig 1907, p. 127: „ἄρτι δὲ πάλιν οἱ τοῖϲ μυϲτηρίοιϲ Χριϲτοῦ διακονούμενοι τοῖϲ ἱεροῖϲ δίϲκοιϲ ἐνθέντεϲ τοὺϲ βότρυαϲ... ἱερατικῆϲ αὐλῆϲ ἐντὸϲ ὡϲ ἐγένοντο, τούτουϲ εὑρήκαϲι... κυανῷ ϲτίλβονταϲ χρώματι." Vgl. Missale Eccl. Coloniensis, 1624, p. 507, Rubrik z. 6. August (Usener a. a. O. S. 39, 1): „die Weihung des Bechers geschieht mit neuem Wein. In Ermanglung dessen sollen durch den Priester bzw. einen Diakon oder Subdiakon wenige Tropfen aus reifen, ungeweihten Trauben ausgepreßt und wenn der Becher bereitet wird, dem Wein beigemischt werden".

5) Diese eigenartigen Brot-Tragestangen der Art, wie man sie heute noch bei den fliegenden Bretzelhändlern auf Jahrmärkten oder in Gartenwirtschaften sehen kann, kommen m. W. nur noch einmal in der antiken Kunst vor, u. zw. auf dem in Kapheaton gefundenen silbernen Henkel einer Patera im British Museum (Reinach, RRGR II, 479, 1) dort als „Legionszeichen" mißdeutet. Der Träger dieser mit Broten und Hörnchen behangenen, oben mit einer Sabazioshand bekrönten Stange gießt eben ein Trankopfer ins Feuer; über ihm hängt eine dionysische Maske, unter ihm tummelt sich ein Kentaur. Der bacchische Charakter des Trinkschalenschmucks ist unverkennbar. Ein ebenda gefundener ganz ähnlicher Henkel (RRGR 478, 1) zeigt Hermes, Dionysos, Ariadne, zwei Flußgötter, die Selenebüste, den Hirten mit der Herde und den Winzer mit Korb und Stab.

6) rotfig. Vasenb., Élite ceramogr. I, 93; Roscher, ML III, 1, 329, Fig. 6.

erscheinen auf Münzen des Honorius[1]) und des Romulus Augustulus.[2]) Die Bedeutung ergibt sich durch den Vergleich mit dem Bleibecher von Tunis[3]), inschriftlich[4]) als Gefäß für den Wassertrunk der Neophyten[5]) gekennzeichnet, wo eine neben dem guten Hirten abgebildete Viktoria mit Kreuz und Palme einem Gladiator mit hocherhobenem Siegeskranz entgegeneilt. Die dazugehörige Orans vervollständigt die Allegorie auf den Sieger im Agon um den στέφανος ἀφθαρσίας.[6]) Eine Nike, die einen Sieger bekränzt, findet sich schon im Vorraum der jüdischen Katakombe in der Vigna Randanini[7]), eine fliegende Viktoria mit dem Palmenzweig bildet das Mittelstück des Vorsaalgewölbes im zweiten Stock der Katakombe von S. Gennaro dei Poveri in Neapel.[8])

Das Auffallende an dem Aquileier Mosaik ist nur das, daß die Nike Kranz und Palme keinem menschlichen Empfänger reicht[9]), sondern sich anschickt, diese Siegessymbole auf dem Brotkorb bzw. dem Traubenbehälter niederzulegen, weshalb Gnirs diese Szene mit richtigem Gefühl, wenn auch ohne Kenntnis der maßgebenden Quellenstelle, als „Triumph der Eucharistie" bezeichnete. Unter der kaum anfechtbaren Voraussetzung, daß die zu verzehrenden Brote und Trauben in den beiden Körben den gemarterten Leib des Erlösers darstellen, wie er im Abendmahl für die Gläubigen dahingegeben wird, scheint in der Tat das Niederlegen des Siegeskranzes und der Friedenspalme der Nike auf den Broten und Trauben die siegreiche

1) Cohen 8, 194, 1; 197, 14; 219, 1. 2) ibid. 8, 234, I, 242, 3.

3) Bull. arch. crist. 1867, 77 ff. Kaufmann, Hdb. 292, fig. 141.

4) „Ἀντλήσατε ὕδωρ μετ᾽ εὐφροσύνης" (aus Is. 12, 3).

5) Didascalia Apostol. p. III ff. Hauler (s. u. S. 373, 7 über τρίτου κρατῆρος ἐγεύσω). Auf den Wasserbecher folgt einer mit Milch und Honig und einer mit gewässertem Wein. Auf den letzteren bezieht sich die Weinranke um die Figurengruppe und die Pfauen an dem als Kantharos (o. S. 157, 1) gezeichneten Lebensbrunnen, auf den ersten die Hirsche am symbolischen Quell. Der Palmbaum — von dem die Nike einen Wedel als Siegespalme herbeibringt — wird als „Baum des Lebens" das Symbol des Lebensquells ergänzen sollen.

6) ἀγῶνα τρέχειν Heb. 12, 1 für den Kampf gegen die Sünde. Euseb. histor. eccl. V, 1, 41 ff.: „δι᾽ ἀγῶνος τὸν τῆς ἀφθαρσίας στεψαμένη στέφανον". Vgl. o. S. 133, 5 den siegreichen Wagenlenker auf dem Randstreifen des Orpheusmosaiks von Rottweil (Jahreshefte d. Württemb. Altertumsvereins IV, 1847, Taf. 12 f.; bei Reinach, RPGR 201, 5 nach späterer Abb. nicht mehr zu sehen), sowie die Gladiatorenszenen am Rand des Orpheusmosaiks von Kos, Mus. von Konstantinopel, Reinach, RPGR 203, 2 und die bekannten Ausführungen Tertullians in der Abhandlung *de corona*. Vgl. o. S. 94, 1 über die kynische Vorlage dieses Bildes.

7) Leclercq, Manuel, I, p. 521.

8) Kaufmann, Handb. S. 253, fig. 88. Leclercq a. a. O. I, 583. Wulff, Altchr. Kunst. 3.

9) Das spricht gegen Wetter, ZNTW 1922, 215 f., der den Kranz auf den Triumph des Mysten beziehen möchte.

Auferstehung und Himmelfahrt des Besiegers von Tod und Unterwelt anzudeuten. Wäre mit G. P. Wetter an den Siegeskranz des im Kampf bewährten Mysten (o. S. 94, 1) zu denken, dann müßte wohl der Nike gegenüber eine Orans zu sehen sein, der der Kranz gereicht wird; da es sich aber sichtlich um ein Niederlegen des Kranzes auf den eucharistischen Elementen handelt und Tertullian in der Abhandlung *de corona* ausdrücklich erklärt, daß die Christen keinen Kranz tragen, da ferner eine Bekränzung der Christen beim eucharistischen Opfer nur in koptisch-gnostischen Schriften[1]) bezeugt ist, sieht es wirklich so aus, als ob an die Bekränzung des ἀκαταγωνιστὸς Χριστὸς θριαμβεύων[2]) in Gestalt von Brot und Trauben gedacht worden sei, wie das schon Gnirs in seiner Deutung auf den „Triumph der Eucharistie" zum Ausdruck bringen wollte.

Was in Wirklichkeit gemeint ist, ergibt sich jedoch mit Sicherheit bei entsprechender Beachtung des ungewöhnlichen Charakters dieser Einzelheiten: zunächst aus der Verwendung der frischen Trauben bei der eucharistischen Feier, die naturgemäß an die Jahreszeit der Traubenreife gebunden ist, so daß sich die Darstellung unmöglich auf die tägliche bzw. allsonntägliche Feier, sondern nur auf ein bestimmtes Fest beziehen kann: diese Feier der Darbringung der neuen Trauben auf dem Altar, ihrer eucharistischen Konsekration und Austeilung[3]) ist aber ein wohlbezeugter, sinniger, trotz mehrfacher Verbote[4]) stellenweise bis ins 19. Jahrhundert[5]) erhalten gebliebener altchristlicher Ritus.

1) Pistis Sophia c. 142; Liber Jeû, c. 46, 47. Vgl. o. S. 141, 158.

2) Gallische Märtyrerakten bei Euseb., hist. eccles. V, 1, 41 ff. Wetter, Altchr. Liturg. S. 134.

3) Durandus, Rationale div. off. VII, 22: *„Nota quod in quibusdam locis hac die conficitur sanguis Christi de novo vino, si inveniri potest; aut saltem aliquantulum de nova uva in calice eliquatur". „Benedicuntur etiam racemi, ex quibus populus communicat."* Ebenso Beleth, Rat. div. off. c. 144, Usener, a. a. O. 40, 4, 3.

4) In Spanien verbietet das dritte Konzil von Braga (Bruns, Canones apost. et concilior., Berlin 1839, II, 97), die neuen Trauben statt des Kelches zur Kommunion zu geben. (Conc. Bracar. III, c. l.; Usener, a. a. O. 44, 1: *„audivimus ... quosdam etiam non expressum vinum in sacramento dominici calicis offerre, sed oblatis uvis populis communicare ... nam quod de inexpresso botrio i. e. de uvarum granis populus communicatur, valde est omnino confusum ..."* Auch das sog. Trullanum, das zweite Konzil von Konstantinopel 692 n. Chr. c. 28 (Bruns I, 45) verbietet die Eucharistierung der neuen Trauben: „ἐπειδὴ ἐν διαφόροις ἐκκλησίαις μεμαθήκαμεν σταφυλῆς ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ προσφερομένης κατά τι κρατῆσαν ἔθος τοὺς λειτουργοὺς ταύτην τὴν βότρυν ἀναιμάκτῳ τῆς προσφορᾶς θυσίᾳ συνάπτοντας οὕτως ἅμα τῷ λαῷ διανέμειν ἀμφότερα συνείδομεν κτλ".

5) Usener S. 39 nach Mitteilung seines Bonner Kollegen Langen, der in seiner Jugend in Köln diese Feier am 6. August noch gesehen zu haben sich erinnerte. Vgl. Missale ecclesiae Coloniensis von 1624 p. 507. Cf. Martène, De ritibus antiquae ecclesiae, ed. Antw. 1737, t. III, p. 586 (Lyon, Tours und im Kloster S. Ouen bei

Besonders bezeichnend ist die Feier in Byzanz, wo am Tag der Himmelfahrt Mariae am 15. August[1]) der Kaiser mit dem ganzen Hofstaat und der Patriarch sich im feierlichen Zug zum Weingarten der von Justinian erbauten Kirche der Hagia Maria Theotokos in die Blachernenvorstadt hinaus begab, um dort mit goldener Schere die ersten reifen Trauben zu ernten, die dann auf dem Altar der Mutter Gottes vom Patriarchen geweiht und den Gläubigen ausgeteilt wurden.[2]) In Amathus auf Cypern wurde die Traubenkommunion am Tag des hl. Tychon, d. h. schon am 16. Juni, gefeiert[3]), in

---

Rouen). Sacramentarium Gregorianum, Muratori, Lit. Rom. vetus, II, 109. Dom Martin Gerbert, Mon. Vet. Lit. Alem. I, 157. Basler Missale von 1480 in der Bibl. v. Engelberg, CCXXIII; Missale von Trier, Druck von Köln 1498 etc.

1) Der Tag ist ein altes Ištarfest (17. Elûl, Fest der Ištar von Arbela, Aššurban. VIII, 96—100; F. Hommel, Enc. Rel. Eth. III, 77a, Z. 3), in Sizilien als ἀναγώγια der erykinischen Aphrodite hellenisiert. Belege „Weltenmantel" S. 86, 3. Vgl. o. S. 181, 3 über die Göttin NIN-GIŠTIN-ANNA, die Herrin der himmlischen Traube und das Sternbild der Jungfrau als Erigone und das χωρίον ἀμπέλων; o. S. 182, 2 die Jungfrau, die den Weinstock gebar. Der hebräische, aramäische und akkadische Monatsname *'elūl(u)* bezieht sich auf das u. S. 276, 3 besprochene ἐλελίζειν im Weinberg: Neuerdings hat K. Holl, Abh. Berl. Ak. Wiss. 1923, ph.-h. Kl. No. 5, S. 15 nachgewiesen, daß das Fest der Himmelfahrt Mariae in Anlehnung an den Tag des heliakischen Untergangs der Spica, des hellsten Sterns in der Jungfrau, wahrscheinlich in Jerusalem von dem ehrgeizigen Patriarchen Juvenal eingerichtet worden ist. Dazu ist für das folgende zu beachten, daß nach Ta'an. 26b, cf. Thren. rabba Einleitung s. v. *mabligithi* 49d, vgl. Franz Delitzsch, Die Bibel und der Wein, Leipz. 1885, S. 11 am 15. Ab (= August) und am 10. Tišri „die Töchter Jerusalems hinauszogen und in den Weinbergen Reigen tanzten". Der 15. August ist das προτρύγαια-Fest (u. S. 210, 1 ff.), der 10. Tišri (Versöhnungstag) die Hauptweinernte.

2) Usener, Der hl. Tychon, Leipzig 1907, p. 42. Constantin. Porphyrog., de cerim. II, 9, p. 541 ff. Bonn; Balsamon, ad can. apost. 3 in Beveredge's Synod. I, p. 2d: „διὰ γὰρ τοῦτο ὡς ἔοικε καὶ σταφυλὰς τῷ Πατριάρχῃ προσφέρουσιν ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θείου ναοῦ τῶν Βλαχερνῶν μετὰ τὴν ἱεροτελεστίαν κατὰ τὴν ἑορτὴν τῆς κοιμήσεως τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου". Euchologion p. 694 ed. Goar: „εὐχὴ γινομένη ὑπὸ τοῦ πατριάρχου ὅτε πρὸς συνήθειαν ἐπιτελεῖ τὴν τρύγην ὁ βασιλεὺς τῇ τε Αὐγούστου ἐν Βλαχέρναις". Die vom Kaiser eigenhändig vollzogene Weinlese setzt einen altrömischen Brauch fort: am 19. August „*Romae etiam nunc.. flamen dialis auspicatur vindemiam, et ut iussit vinum legere, agna Iovi facit, inter quoius exta caesa et porrecta flamen primus* (cod. porus) *vinum legit* (Varro, de l. lat. VI, 16, p. 198). Diese Belege sind übersehen bei G. P. Wetter, Altchristl. Liturgien II, Göttingen 1922, der nur S. 75 die Satzungen 4 und 5 der Canones Apostolici über das Erstlingsopfer der Trauben, S. 89, 21 die Canones Hippolyti 186, cf. 194 über die Darbringung der *primitiae arenae et primitiae torcularium* (vgl. o. S. 201, 3 über die Kelterscene auf dem Mosaik von Tyrus), S. 88 f. das Obst-, Blumen- und Traubenopfer des Canon 40 der apostolischen Statuten (äthiop. Version) und S. 116, 7 die Benediktion der neuen Trauben am Fest des hl. Sixtus nach Funke, Forsch. z. christl. Lit. u. Dogm. II, 1—3, S. 149 erwähnt, ohne dem Zusammenhang mit dem S. 68 erwähnten Mosaik von Aquileia nachzugehen.

3) Joann. Eleemon, Vita Sti. Tychonis 12, 20 Usener, a. a. O. S. 122: „ἐν τῷ καιρῷ σταφυλῆς ἡ πανηγυρίς ... ἑξκαιδεκάτην γὰρ τοῦ δεκάτου μηνὸς ἐφίσταται .. Ῥωμαῖοι δὲ τοῦτον Ἰούνιον ὀνομάζουσιν καὶ δεκαέξ.. αὐτοὶ τὰς ἡμέρας ψηφίζουσιν".

Köln nach dem Missale von 1487, ebenso in Lyon und St. Ouen bei Rouen am Tag der Verklärung Christi bzw. des hl. Sixtus (6. August).[1])

Die viel erörterte, von Usener übersehene Stelle des Clemens Alexandrinus[2]) über die würdige Feier der Agape und Eucharistie als einer ἑστίασις λογική knüpft deren mystische Auslegung an die Erwähnung der „großen für uns zerdrückten Traube": „ὁ μέγας βότρυς, ὁ λόγος ὁ ὑπὲρ ἡμῶν θλιβείς[3]), τὸ αἷμα τῆς σταφυλῆς ὕδατι κίρνασθαι ἐθελήσαντος τοῦ λόγου, ὡς καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ σωτηρίᾳ κίρναται ... καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας ..."

Die Erwähnung der über dem Kommunionskelch ausgepreßten Weintraube[4]) wäre ganz überflüssig in der Beschreibung einer gewöhnlichen Sonntagseucharistie mit fertig gegorenem Wein, sie muß sich auf die oben geschilderte Feier beziehen, die Beleth und Duran-

---

Setzt man den einen Ostermonat Nisan, in den der Frühlingsvollmond und die Tag- und Nachtgleiche fällt, dem solaren Märzmonat des julianischen Kalenders *praeter propter* gleich, so ist der Juni der Tamuzmonat und das am 16. gefeierte Fest einfach das Vollmondsfest im Tamuzmonat — der am Vorabend beginnende 17. Tamuz der Juden, den ich schon „Weltenmantel" S. 274, 2, 3 als den Tag der uralten Tamuzklage erwiesen habe. Auf Cypern hieß der Gott Tamuz bekanntlich Adonis (zu phoenik. *'adōni* = „mein Herr", das seinerseits aus dem ägyptischen *itn*, keilschriftlich = *atuni* „meine Sonne" stammt und im Semitischen keine Etymologie hat); nun sagt Hieronymus ausdrücklich (ad. Ezech. 8, p. 750), daß das Adonisfest im Juni gefeiert wurde. Das Tagesdatum ist fast sicher der 16./17., d h. die Vollmondsnacht, da auch die Osirispassion an einem 17. (Athyr) stattfindet (Plutarch, de Isid. 13, p. 356c) und überdies stets die Ernte mit dem abnehmenden Mond beginnt, also am Tag nach Vollmond.

1) Das Fest der Verklärung Christi ist zu spät (im Osten erst seit dem 8., im Westen seit dem 10. Jahrh. nachweisbar), als daß man es zur Erklärung heranziehen dürfte (Usener, a. a. O. S. 41); weder bei Papst Sixtus II., dessen Tag schon Augustin am 6./8. feierte (August., in ev. Joh. tract. 27, 12, t. III, p. 507e ed. 1729), noch bei Felicissimus und Agapitus enthält die Überlieferung einen Anhaltspunkt für die Traubenweihe. Der Kalender des Cod. Colon. metrop. 8[3], 11, fol. 74v hat zu „VIII id. Augusti": *„initium autumni apud Graecos"*. Das wird eine Reminiszenz aus dem Eudoxischen Kalender sein, in dem nach altbabylonischer Sitte die Jahrespunkte jedesmal auf dem 8. Grad des betreffenden Zeichens lagen (Boll, Sphaera 247, 1). Der Anfangstag des lakonischen Weinlesefestes der Karneen mit dem u. S. 224 besprochenen Wettlauf der σταφυλοδρόμοι, die auf den 7.—15. Karneios = Metageitnion = August/Sept. (lunar!) fielen, muß auch ungefähr diesem Tag des julianischen Kalenders entsprochen haben. Vgl. dazu o. S. 181, 3, u. S. 218, 4 über den Frühaufgang des Sternbilds „vindemitor" am 22. August. 2) Paedag. II, I, 11, 2.

3) Vgl. hierzu o. S. 179, 3: „Bacchum nihil aliud quam animam mundi intelligendum".

4) Vgl. den feierlichen Trunk neuen Mostes am ägyptischen Hof im Traum des Mundschenken Gen. 40, 11: „πέπειροι οἱ βότρυες σταφυλῆς. Καὶ τὸ ποτήριον Φαραὼ ἐν τῇ χειρί μου· καὶ ἔλαβον τὴν σταφυλὴν καὶ ἐξέθλιψα αὐτὴν εἰς τὸ ποτήριον." Dieses Auspressen frischen Traubensaftes in einen Becher ist am Sabbat verboten (Shabb. 22, 1, 3, 143b). Vgl. Col. 1, 24: „αἱ θλίψεις τοῦ Χριστοῦ". Der Ausdruck ὁ μέγας βότρυς ist Anspielung auf die philonisch gedeutete (u. S. 226, 5) Riesentraube von Eškol der Kundschafter (Numeri 13, 23).

dus nicht ohne Berechtigung als eine Vorfeier des von Jesus versprochenen „Trinkens vom neuen Wein im Reich Gottes"[1]) erklären. Die Bezeichnung des Heilands als der „Traube" *(botrio)*[2]) kommt noch zweimal in den dem Orientius zugeschriebenen mystischen Gedichten „*de epithetis Salvatoris*" und „*de trinitate*"[3]) vor, und im späteren Mittelalter fehlt es nicht einmal an bildlichen Darstellungen des leidenden Christus unter dem Sinnbild der in der Presse gekelterten Traube.[4])

Die ganz eingehende Beschreibung der eucharistischen Darbringung und Verteilung der Erstlingstrauben in der bereits mehrfach angezogenen Lebensbeschreibung des hl. Tychon von Amathus auf Cypern[5]) enthält nun — ganz auffallender und unerwarteter Weise — eine Schilderung des wetteifernden Heranreifens der Trauben zum Tage ihrer Opferung[6]), die die gesuchte, genau passende Erklärung für die merkwürdige Bekränzung der Erstlinge mit

---

1) Marc. 14, 25: „οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ." Matth. 26, 29; „... πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου ..."

2) Vgl. Cyprian, Epist. 69, 5 „... sanguinem suum vinum appellat (scil. Christus) de botruis atque acinis multis expressum (= θλιβέν) atque in unum coactum. Gregem item nostrum significat commixtione adunatae multitudinis copulatum". S. Augustin, tract. 26 in Joann. sub fine: „.. Dominus noster Jesus Christus corpus et sanguinem suum in rebus commendavit quae ad unum aliquid rediguntur ex multis. Namque aliud in unum ex multis granis conficitur, aliud in unum ex multis acinis confluit". Zur starken Betonung des „in unum coactum" ad unum rediguntur s. o. S. 156, 1, 180, 1 u. S. 231, 4.

3) ed. Ellis, Corp. Script. Eccl. Lat. tom. XVI; II, V, 7; III, 139.

4) P. Perdrizet, Études sur le Speculum Humanae Salvationis, Paris 1908, p. 59. Drei Gemälde derselben Art aus dem 16. Jahrh. im Nationalmuseum von München sind abgebildet nach F. v. Bassermann-Jordan, Gesch. d. Weinbaus, Frankfurt a. M. 1907, Abb. 55, 55a, 56, cf. 42. In der zweiten, auf 3 Bände vermehrten Auflage von 1922 ist der gleiche Gegenstand in den verschiedensten Fassungen Abb. 133, 139, 163, 172, 173, 174, 181, 194 wiedergegeben, von denen ich zwei durch die Güte des Verfassers u. auf Taf. XVf. vorführen kann (vgl. schon Kircher a. u. S. 216, 2, a. O. S. 86, 5). Taf. XV, Abb. 101 (nach Bassermann Nr. 172) zeigt das nach einer Zeichnung Dürers angefertigte Altarbild der Gumbertuskapelle in Ansbach, Taf. XVI, Abb. 102 nach Bassermann Nr. 181 ist ein deutscher Holzschnitt von 1535. Man sieht die Ritter des goldenen Vließes am „Weinberg des Herrn" gegen die „schädlichen Tiere" (o. S. 34, 2) verteidigen. In der Mitte der Christus in der Kelter.

5) Vgl. besonders 17f. „εἴ τις τῶν τρυγώντων τὴν σταφυλὴν καὶ τοὺς βότρυας .. διερευνήσας τὸ πρέμνον .. εὗρε καρπὸν γενόμενον ὥριμον .. χαρᾷ μεγίστῃ δρεψάμενος ὑμνῶν ἀπῄει .." Es folgt die o. S. 207, 4 angeführte Stelle über die Diakonen, die auf den hl. Patenen (τοῖς ἱεροῖς δίσκοις) die Trauben ins Gotteshaus bringen; 17, 25: „ἄρτι δὲ καὶ ὁ τελῶν ἀρχιερεὺς τὰ μυστήρια τοὺς βότρυας δεχόμενος .. ἐπὶ τὴν ἱερὰν θέμενος τράπεζαν ἐν τῷ θυσίαν ἱερουργεῖν τὴν ἀναίμακτον καὶ τὰ τῆς θυσίας μυστικὰ φθέγγεσθαι ῥήματα .. ἄρτι καὶ ὁ πιστὸς προσελθὼν καὶ δύο ῥᾶγας ἢ τρεῖς τῇ δεξίᾳ λαβὼν πρὸς μετάληψιν .. κάτω δὲ νεύσας πρὸς βραχὺ καὶ εὐξάμενος, μέλλων αὐτοὺς μετ' εὐλαβείας θοινήσασθαι, ὅλους εἶδε χρωσθέντας καὶ μέλανας .." Auch nach auswärts werden die geweihten Trauben den Gläubigen gebracht (Usener, S. 127f.).

6) c. 16—18, Usener, S. 126.

Siegeskranz und Palme darbietet. οὐ μόνον γὰρ ἀμπέλοις ἐρίζουσιν ἄμπελοι καὶ κλήμασι κλήματα καὶ βότρυσι βότρυες ἀλλὰ καὶ ῥᾶγες ῥαξὶ καὶ σταφυλαῖς ἁμιλλῶνται σταφυλαί, καὶ πρωτείων ἅπαντες τυχεῖν ἀγωνίζονται, ἵνα πρὸ τῶν ἄλλων Κυρίου τὴν εὐλογίαν ἁρπάσειεν ἕκαστος. Die Sieger in diesem Wettlauf der Fruchtreife und Opferbereitschaft sind es, die am Altar von der Nike den Kranz des Sieges und die Palme empfangen[1]); ihnen gelingt es, als Erstlingsfrüchte der messianischen Weinlese „τὴν εὐλογίαν ἁρπάζειν καὶ τῷ δικαίῳ τῆς εὐφημίας αἰτίους γενέσθαι“.

So wenig diese schlagende Übereinstimmung des Mosaiks von Aquileia mit diesem seltsamen Vergleich zwischen der Traubenreife und einem Agon auf Zufall beruhen kann, so wenig kann das dem Anfang des 7. Jahrhdts. zugehörige Leben des hl. Tychon den im 4. Jahrhdt. schaffenden Mosaizisten beeinflußt haben: das agonistische Gleichnis muß vielmehr aus dem Ritual der Festfeier selbst sowohl dem Künstler als dem Panegyriker und Rhetor geläufig gewesen sein. Hier sei zunächst nur noch festgestellt, daß in Aquileia, wo die Bekränzung der Trauben und Brote unmittelbar neben einer Reihe von Brustbildern Aquileiensischer Märtyrer[2]) dargestellt ist, die zur θλῖψις auf dem Altar wettlaufenden Trauben[3]) vermutlich eine gleichnisweise Anspielung auf das ersehnte Martyrium enthalten. In dem o. S. 212, 2 angeführten Agraphon[4]) nennt Jesus das aus vielen Trauben zusammengeflossene Blut ein Bild der durch die Kommunion zur Einheit verschmolzenen Kirche, genau wie — schon in der Didache der Apostel 9, 3 — das *corpus Christi mysticum* dem einen Brot, das aus vielen über alle Berge zerstreuten Körnern gebacken ist, verglichen wird. Das geht natürlich auf die ἀληθινὴ ἄμπελος (Joh. 15, 2) zurück, in der die Jünger — als Trauben — am Stock verweilend, die Gemeinschaft der Heiligen bilden[5]); mittelbar aber auf den rabbinischen Vergleich Israels mit einem Weinstock, an dem die Gelehrten bzw. Propheten die Trauben, das gewöhnliche Volk die Blätter darstellt.[6])

---

1) Vita St. Tychonis 13, 15ff. Usener, a. a. O. S. 123: „προηγουμένην πως καὶ προτρέχουσαν τῶν ἄλλων σταφυλῶν ποιοῦνται τὴν αὔξησιν τοὺς τῶν ταχυδρόμων ὀξυτέρους μιμούμενοι οἵτινες ἀπ᾽ αὐτῶν ὁμοῦ τῶν βαλβίδων ἀφέμενοι ὠκύτερόν τε καὶ θερμότερον θέοντες τοὺς συνδρόμους ὀπίσω κατὰ βραχὺ καταλιμπάνοντες τὰ τεθέντα τῆς Νίκης βραβεῖα κομίζονται“.

2) So Gnirs a. a. O. Anders Lietzmann, ZNTW 1921, 251, m. E. allzu skeptisch.

3) Ebenso die mit dem Siegeskranz geschmückten Brote. S. u. S. 238, 2, 239, 1—6 über die Beschreibung des Märtyrers als gebackenes Brot und gemartertes Korn.

4) Cyprian, ep. 69, 5. Ebenda: „*nam quando dominus corpus suum panem vocat, de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum, quem portabat, indicat adunatum.*“

5) Vgl. o. S. 203, 4 zu Taf. XII, Abb. 91 u. XIII, Abb. 92.

6) Chullin 92a; Levit. r. S. p. 36, 180b; Levy, Nhb. Wb. I, 177b s. v. אשכל.

Das Gleichnis vom „Wettlauf" dieser „Trauben" zum blutigen πειρασμός des Winzerfestes der Endzeit (Apoc. Joh. 14, 17—20)[1]) könnte zur Zeit des Decius oder der Diokletianischen Verfolgung recht wohl in die Liturgie dieses Festtages — etwa in die Formel der *benedictio primitiarum torcularis* — eingedrungen sein.

Sehr merkwürdig ist die auf Taf. XXII 9[2]), gegenüber von zwei die eucharistischen Brote und ein Füllhorn mit Trauben heranschleppenden Diakonen dargestellte weibliche Gestalt, die eine flatternde Taube eben noch an einem Beine hält[3]), um sie im nächsten Augenblick frei fortfliegen zu lassen. Ein solcher Ritus kommt heute noch in ländlichen katholischen Gemeinden vor,[4]) wo man am Pfingstsonntag, beim Hymnus „*veni Sancte Spiritus*!" durch die Rosette, die das Gewölbe durchbricht, und die zur Lüftung der Kirche und zum Herablassen der Leuchtkrone dient, eine lebende Taube herabflattern läßt, was nicht immer ohne Zwischenfall abgeht, so daß man jetzt meistens den lebenden Vogel durch die geschnitzte und bemalte Taube vom Schalldeckel der Kanzel zu ersetzen pflegt[5]). In Florenz — im Dom — wird bei der Auferstehungsfeier eine Taube (*il palombo*) aus brennbarem Material angezündet und zu einem Draht entlang vom Hochaltar durch das offene Portal des Doms bis zu dem mit Feuerwerkskörpern gefüllten, zwischen Dom und Baptisterium aufgestellten *carro* gezogen.[6]) Das Auffliegen dieses Feuerwerks — *lo scoppio del carro* — gilt als gute Vorbedeutung für die Ernte des Jahres.

Es liegt nahe anzunehmen, daß man auch in Aquileia wie in Byzanz die Kommunion mit den ersten Trauben am Tag der Koi-

1) Vgl. o. S. 202, Abb. 89. 2) Unten Taf. XIV, Abb. 100.

3) Lietzmann, ZNTW 1921, 251 denkt an einen als προσφορά zum Altar gebrachten Vogel (Canon. apostol. 3, Wetter II, 88): εἴ τις ὄρνεις ἢ ζῷα ... ἐπὶ τῇ θυσίᾳ προσενέγκῃ cf. Regino, Migne PL 132, 204, Wetter II, 75 „*si quis in sacrificio offerat... volatilia aut animalia aliqua.*" ... Aber da würde man das Geflügel doch wenigstens mit gebundenen Beinen herbeigebracht haben. Der hier dargestellte Vogel wird sich weder auf dem Altar, noch vorschriftsmäßig hinter dem Altar „darbringen" lassen, sondern fortfliegen, und ein absichtliches Freilassen stellt auch der Gestus in der Tat unverkennbar dar. Vgl. den Nachtr. zu Abb. 100 auf Taf. XIV.

4) Vgl. Josef Schlicht, Bayrisch Land und Bayrisch Volk, München 1875, S. 189ff. die „Heiliggeisttaube". (Ich verdanke diesen Beleg und einige andere harmlos heitere Geschichten zur Sache Herrn Pfarrer K. Kolb in Feldafing.) Auf die Abbildung bei Obermayr (= Jos. Richter) Bildergalerie katholischer Mißbräuche, Frankf.-Leipz. 1784, S. 158 verweist mich Prof. N. C. Brooks von Urbana (Ill.).

5) So Karl Spieß, Bauernkunst, Wien 1924, S. 251 mit Beziehung auf Tiroler Dorfkirchen.

6) Folklore, vol. XVI, p. 182; Trede, Heidentum in der kathol. Kirche III, 211; de Gubernatis, Zoologia Mitologica, p. 57, 1; Düringsfeld, Calendrier Belge, p. 351. Es ist sehr bezeichnend, daß die Legende das Fest darauf zurückführt, daß

mesis und Himmelfahrt Mariae gefeiert hat[1]), und daß die freigelassene, durch die Hypäthralöffnung des Kirchendaches aufschwebende Taube die zum Himmel zurückkehrende Seele der Gottesmutter darstellen sollte, ähnlich wie ja auch sonst die verklärte Seele der Heiligen in Taubengestalt entweichend gedacht wird[2]). Wer diese Auslegung nicht billigt, würde für das Fliegenlassen des Vogels nur noch an die Botentaube Noahs denken können; aber dann würde man doch keine Frau, sondern eine bärtige Patriarchengestalt als Träger der Taube erwarten und in irgend einem der Felder mitten unter den „Tieren aller Art" — die man auf die Tiere der Arche beziehen könnte — eine Darstellung der Pflanzung des ersten nachsintflutlichen Weinstocks. Am meisten spricht gegen jede derartige Auslegung der gewichtige Umstand, daß die Weinrebe Noahs zu sehr an die schmähliche Trunkenheit des Urvaters erinnerte, um als ein geeignetes Sinnbild im Zusammenhang mit der Eucharistie verwendet zu werden.

Es wird also wohl bei der ersten oben vorgeschlagenen Deutung sein Bewenden haben müssen, und es bleiben nur noch die in den zehn freien Feldern zwischen den Gestalten der eucharistischen Feier verteilten Vögel zu erklären, von denen jeder einen unverkennbar abgepflückten, frei im Raum schwebenden, grünenden und blühenden Zweig in den Krallen hält. Ich vermute, daß durch diese, auch in der Katakombenmalerei häufigen, blumen-

---

einer aus dem Hause der Pazzi vom Kreuzzug eine Fackel heimgebracht habe, die vom ewigen Licht am hl. Grabe entzündet war. Denn eben in der Grabeskirche von Jerusalem hat sich ja der o. S. 135, 6 besprochene Dionysische Feuerzauber der alljährlich am Auferstehungstage von selbst aufflammenden Lichter bis heute erhalten. — Prof. Konrat Ziegler verweist mich hierzu frdl. auf „die Lichtflamme" in Selma Lagerlöfs „Christuslegenden".

1) Wenn die Feier wie in Rom, Gallien und am Rhein am Tag der Verklärung Christi stattfand, müßte man die Taube auf die Himmelsstimme aus der Wolke Mark. 9, 7, Math. 17 beziehen. Daß sie im Evangelium nicht vorkommt, wäre kein zwingender Gegengrund, denn sie fehlt auch im Pfingstevangelium und wird doch im oben belegten Kirchenbrauch verwendet. Aber am Pfingst- und Verklärungstag kommt der Geist, bzw. die Himmelsstimme von oben herab und das wird auch im Pfingstritus dargestellt. In Aquileia aber scheint die Taube sichtlich nach oben zu fliegen, sonst könnte man allenfalls die Erscheinung der Taube auf das in der Vita des hl. Tychon erwähnte ἁγιάζεσθαι der Trauben (15, 8, p. 125 Usener) durch die παρουσία τοῦ ἁγίου πνεύματος beziehen. Vielleicht sind die auffahrenden Seelen der Märtyrer von Aquileia (o. S. 213, 2) gemeint.

2) Vgl. St. Gregor d. Gr., *Dial.*, lib. II, c. 33 über den Tod der hl. Scholastika: „*St. Benedictus vidit eiusdem sororis suae animam de corpore egressam in columbae specie coeli secreta penetrare.*" Hymnus des Prudentius Clemens auf die hl. Eulalia Peristephanon III, 161 f.: „*emicat inde columba repens martyris os nive candidior visa relinquere et astra sequi; spiritus hic erat Eulaliae lacteolus, celer, innocuus . . videt ipse satelles, avem feminae ab ore meare palam.* Parallelen dazu Migne PL LX, p. 352, S. 6. Weicker, Der Seelenvogel S. 26. Soweit mir Koimesisdarstellungen erinnerlich sind, wird die Seele der Madonna meist als ein εἴδωλον oder geflügeltes Köpfchen gegen Himmel getragen.

streuenden — oder Laub herbeitragenden — Vögel die Feier der Agape bzw. Eucharistie als Vorbild des himmlischen Mahles der Seligen gekennzeichnet werden sollte, denn in der bereits o. S. 199, 3 herangezogenen Lukianischen Schilderung der Insel der Seligen heißt es von den Verklärten, daß sie beim Mahle „der Kränze nicht be-



Abb. 103.

dürfen, denn die Nachtigallen und die anderen Singvögel sammeln mit ihren Schnäbeln von den nahen Wiesen und Blütenhainen Blumen, und schneien sie, mit Gesang über die Tafelnden herabschwebend, auf die Seligen hinab“[1]).

Diese Vorstellung muß sehr alt sein, da sie sich schon auf einer kyrenäischen Schale des 6. Jahrhdts.[2]) vorfindet, die zugleich das älteste

1) Vgl. hierzu die abgebrochenen Zweige auf dem ἀcάρωτος οἶκος von S. Costanza (o. S. 191, 5) unter den übrigen Überbleibseln des Gelages.

2) G. Weicker, Der Seelenvogel, Leipzig 1902, 14ff, Abb. 9. Kircher, Sakrale Bedeutung des Weines, Gießen 1910, S. 58, 6. O. Abb. 103. Diese mädchen-

Zeugnis der griechischen Jenseitsvorstellung von einem Gelage der Seligen[1]) darstellt: man sieht fünf Männer zum Trunke gelagert, Wein und Kränze werden von geflügelten Jünglingen — nach Lukian also den Winden — und von Vögeln mit Menschengesichtern, also dienenden Seelen, herbeigebracht.

21. Das dionysische Προτρύγαια-Fest und die getriebene Frührebe.

Die Berechtigung, zur Erklärung eines christlichen Mosaiks mit der Eucharistie der neuen Trauben eine solche heidnische, genauer gesagt bacchische Überlieferung heranzuziehen, liegt in der schon von Usener a. a. O. aufgestellten, durch lehrreiche, wenn auch etwas überschätzte Zusammenstellungen über Berührungen der Legende des hl. Tychon[2]) mit dem Mythus eines gleichnamigen priapeischen Fruchtbarkeitsdämons[3]) noch wahrscheinlicher gemachten Vermutung, daß die christliche symbolische Theophagie der Erstlingstrauben auf eine genau entsprechende dionysische Festfeier zurückgehen muß.

Während nämlich die Darbringung der Erstlingsfeldfrüchte am Pfingsttag zweifellos auf das Vorbild des alttestamentlichen Wochenfestes zurückgeht, gibt es ein alttestamentliches Vorbild für diese Erstlingsfeier im Juni oder August nicht, da bekanntlich bei den Juden die entsprechende Feier zur eigentlichen Weinlesezeit am

köpfigen Vögel kommen auch häufig als Henkelstücke an chaldischen Bronzeweinkesseln vor (F. C. Lehmann-Haupt, Armenien II, 1925, S. 490f.).

1) Musaios und Orpheus bei Plato Rep. II 363c „κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον."

2) Wie der Heilige stirbt (28, 22 p. 139) wollen die Gläubigen διασπᾶν αὐτὸν καὶ μέρος αὐτοῦ τε μικρὸν ὡς ὅλον ἕκαστος ἀποφέρεσθαι, was sich natürlich auf die Reliquiensucht der Zeit bezieht, aber auch an den σπαραγμός des Dionysos, Orpheus, Osiris erinnert: dazu c. 10f. die Pflanzung der wunderbaren frühtragenden Rebe mit Benützung einer, von den τὰ κλήματα γεωργικῶς δοκιμάζοντες für abgestorben (ξηρὸν καὶ ἄνικμον) gehaltenen Blendrebe, ein deutliches Gegenstück zu den rebenpflanzenden Ikarios, Oineus o. dgl., aber auch — was Usener (S. 5: „außer allem Zusammenhang mit der hl. Schrift") nicht beachtet hat — in dem Zug von dem schon verdorrten und abgeschnittenen κλῆμα an die messianische Allegorie Ps. 80, 16f. anknüpfend. Fraglos ist dabei allegorisch an das Pflanzen des „Weinbergs des Herrn" gedacht. Ebenso sind die „Schnitter in der Ernte" c. 19, 14, unter denen dem Tychon seine Aufnahme ins Gottesreich verkündet wird, die Schnitter der messianischen Ernte (Matth. 9, 37f., Luk. 10, 2): Auch bei der wunderbaren Füllung der Kornspeicher ist nicht an „heidnische Vorstellungen von Segensgöttern" zu denken, sondern an die bekannten jüdisch-urchristlichen Vorstellungen vom Kornüberfluß im Messiasreich (Syr. Baruchapok. c. 29; Papias bei Iren. V, 33, 3).

3) Zeugnisse — bes. Diodor IV 6, 1 über den Tychon „ἔν τε ταῖς τελεταῖς οὐ μόνον ταῖς Διονυσιακαῖς ἀλλὰ καὶ ταῖς ἄλλαις σχεδὸν ἁπάσαις οὗτος ὁ θεὸς τυγχάνει τινὸς τιμῆς.. παρεισαγόμενος ἐν ταῖς θυσίαις" — bei Usener, a. a. O., S. 18f.

Hüttenfest (um die Herbst-Tag- und Nachtgleiche) stattfand[1]). Die Erklärung für die christliche Feier eines „Vorwinzerfestes" im Juni oder August ergibt sich vielmehr einzig und allein aus der Existenz des griechischen Festes der Προτρύγαια[2]), aus dessen wohlbezeugten Einzelzügen sich die bisher besprochenen Denkmäler restlos erklären lassen: man kennt das Fest zunächst aus der Hesychglosse Προτρύγαια· ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος[3]), die schon von Anfang an die vielfach beobachtete Zusammenstellung der Meeres- und Fischermosaiken — im Laberierhaus geradezu mit dem Gespann des Poseidon und der Amphitrite staffiert — mit den eigentlich dionysischen Motiven der von den Tieren, Vögeln ev. auch menschlichen Winzern abgeernteten Weinreben ohne weiteres erklärt.

Das Datum des Festes war bestimmt durch den Aufgang des Sternes Προτρυγητής[4]) auf der rechten Schulter der Jungfrau bzw. durch den Eintritt der Sonne in den Löwen.[5]) Da das „Aufgehen" des Sternbildes der Jungfrau, wenn „Ištar in den Himmel hinaufgeht[6])", wie der Babylonier sagt, oder auf lateinisch: . . . „*virgo . . ultima caelestum terras Astraea reliquit*"[7]), offensichtlich mit dem babylonischen Festtag der Ištar von Arbela (o. S. 210, 1), den sizilischen ἀναγώγια Ἀφροδίτης und der christlichen „Himmelfahrt der heiligen Jungfrau"[8]) ungefähr zusammenfällt, ist die Zeit dieser Vorweinlese auf

1) Aus Theodosius 18 (Geyer, Itin. Hierosolym., p. 145, 12; Antoninus Piac. 14, ibid. p. 169, 9) ergibt sich allerdings, daß im christlichen Palästina (bei Galgala) eine angeblich von Jesus gepflanzte Wunderrebe gezeigt wurde, die schon zu Pfingsten Früchte trug, und deren Trauben nach Konstantinopel gesandt wurden. Wenn es solche Frühreben schon in jüdischer Zeit gab, so fielen sie natürlich unter das Gebot, die Erstlinge davon am Pfingstfest der Erstlingsfrüchte am Altar darzubringen. Aber im Gesetz ist das nicht vorgesehen.

2) Über die „Vorweinlesefeier" (*auspicium vindemiae*) der Römer am 19. August vgl. o. S. 210, 2. Diese vorzeitige Lese ergab einen minderen Wein (*vinum praeliquaneum, quod operarii bibant*; Cato, de agricult. XXIII; Varro, de r. r. I, 54).

3) Vgl. u. S. 220, Anm. 2. Auch das Heiligtum von Aigai auf Euboia, wo die wunderbare Frührebe des Dionysos wuchs (u. S. 220, Anm. 2), war dem Poseidon geweiht. (Strabo IX, 405).

4) o. S. 211, 1. Ps. Eratosth. catast. c. 9, p. 84 Rob.; Kern bei Pauly-Wissowa V, 1032. Vgl. o. S. 181, 3 über das Datum des Frühaufgangs des „Winzers" (22. August, in Ägypten am 7. September) nach Plinius. Das Mosaik der Krypta von S. Savino in Piacenza (Abb. Aus'm Weerth, Mosaikboden von S. Gereon zu Köln u. verw. Mos. Italiens, Bonn 1873 Taf. VII) zeigt die zwölf Tierkreisbilder und Monatsbilder in Medaillons auf Meeresgrund mit Fischen und Sirenen, dazu als Inschrift u. a. den Vers aus dem *eclogarium* des Ausonius: „sidere, virgo, tuo Bacchius September opimat".

5) Schol. in Arat. 150: „αἱ γὰρ προτρυγήσεις διὰ τοῦ ἡλίου τὸ κατ' ἀρχὰς συνερχομένου τῷ λέοντι."

6) Gilgamešepos, Tafel VI, Keilschr. Bibl. VI, 2, S. 170f., Z. 81.

7) Ovid, metam. I, 149f.

8) Vgl. o. S. 210, 1. Zur Gleichsetzung mit dem Sternbild der παρθένος s. Boll, Aus d. Off. Joh., Leipzig 1914, S. 115, 1, 3.

den ersten oder zweiten Mondvierteltag des August genügend festgelegt, in denen in der Tat die Kirche die Kommunion mit den ersten Trauben zu feiern pflegte[1]). Ganz genau auf den Tag bestimmt konnte an sich ein an die Genußreife der ersten Trauben gebundenes Fest natürlich nicht sein, und es ist überdies klar, daß der Stern Προτρυγητήρ nach seinem Aufgang zur Zeit der Frühtraubenreife benannt ist und nicht umgekehrt, wenn auch nachmals das Fest nicht von der Traubenreife, sondern von dem Sternaufgang abhängig gewesen sein mag. Das Auffällige an dem Datum ist nur, daß es überhaupt so früh fällt, und daß diese Erstlingsweinlese so früh vor der auch in den Mittelmeerländern in den September bis Oktober fallenden eigentlichen Hauptweinleseernte[2]) gefeiert wurde. Es müssen also zunächst bei dieser Feier Trauben einer besonders frühtragenden Rebenspielart[3]) verwendet worden sein: in der Tat erwähnt Pausanias[4]) bei der Beschreibung des Dionysosheiligtums von Larysion bei Gythion eine Traube, die alljährlich zu dem Dionysosfest am Frühlings- bzw.

1) Das Nebeneinander zweier Daten (6. bzw. 8. und 15. August) stimmt auch gut zu den zwei Angaben „Eintritt der Sonne in den Löwen" und „Frühaufgang des Vorwinzersternes".

2) F. v. Bassermann-Jordan, Gesch. d. Weinbaus, Frankfurt a. M. 1907, S. 206, 4.

3) Varro, de re rust. I, 54: *„praecox ... multo ante coquitur, quo prior legenaa"*. Die Tychonlegende bestreitet natürlich eine solche Erklärung des Wunders: Vita Tychonis 13, 19ff.: „εἶπεν γὰρ ἄν τις . . μὴ θαῦμα γνωρίζεσθαι, ἀμπέλου δὲ μᾶλλον ὑπάρχειν ἰδίωμα καρπογονίας τὸ πρόωρον." Vgl. Usener, a. a. O., S. 37 über die am Rhein zur üblichen Bekränzung der Bilder der Heiligen Rochus, Laurentius und Donatus mit reifen Trauben an ihren Festtagen (16., 10. bzw. 7. August) verwendeten sog. „Laurentiustrauben", eine besonders frühreife Rebenspielart. Ich vermute, daß die gleich zu erwähnenden ἐφήμεροι ἄμπελοι ursprünglich Reben sind, die wie diese Laurentiusrebe „auf den Tag" ihre Früchte bringen, oder doch bringen sollen; solche Beobachtungen liegen nicht dem Städter, wohl aber dem nach Sternaufgängen (o. Anm. 1) und Bauernkalendern arbeitenden Landbewohner sehr nahe. Ähnliche Bezeichnungen „Osterluzei", „Pfingstrose" (Paeonia officinalis), „Christrose" (Helleborus niger); in meinem Garten wird seit Jahren eine Iris pumila-Spielart deswegen geschätzt, weil sie — ohne Rücksicht auf das Wetter — immer an meinem Geburtstag aufzublühen scheint.

4) III, 22, 2: „Διονύσου δὲ ὄρος ἱερὸν Λαρύσιον καλούμενόν ἐστιν ὑπὲρ τοῦ Μιγωνίου· καὶ ἦρος (lies vielleicht θέρους) ἀρχομένου Διονύσῳ τὴν ἑορτὴν ἄγουσιν, ἄλλα τε ἐς τὰ δρώμενα λέγοντες καὶ ὡς βότρυν ἐνταῦθα ἀνευρίσκουσιν ὡραῖον." Wenn Λαρύσιον ursprünglich = *ΛαϜρύσιον ist (cf. Λάβρανδα in Karien, Λάρανδα in Lykaonien), dann wäre damit die oft erwähnte, bisher unerklärte Bezeichnung *vitis Labrusca* für die wilde Urrebe des Waldes (Virg. Bucolica V 7 „silvestris raris sparsit labrusca racemis"; Colum., de re rust. VIII, 5, 2, 3; Bassermann-Jordan, a. a. O. I, 266, 1) verständlich gemacht. Da λάβρυς karisch und lydisch = πέλεκυς das Doppelbeil ist (Plut. qu. gr. 45), so ist ein ΛαϜρύσιον — wie der Ort, wo die heilige Rebe des Dionysos in Theben wächst (o. S. 194f.) — ein von der Blitzaxt getroffener Ort, römisch ein „bidental", wo aus der blitzfeuergeschwängerten „Semele" (thrak. = Ζεμελώ „Erde") die Rebe aufsprießt. Vgl. die seit 420 v. Chr. auf Münzen von Tenedos nachweisbare Zusammenstellung von Doppelaxt und Traubenbüschel. *„Vitis labrusca"* wäre also die

Sommeranfang reif war. Eine weitere Eigentümlichkeit der heiligen, für die Dionysosfeiern benützten Reben ist aus den Schilderungen des Wunders der als „Eintagstrauben" gedeuteten ἐφήμεροι ἄμπελοι[1]) bei Sophokles, Euripides und Euphorion zu entnehmen.

In der Tragödie „Thyestes" des Sophokles[2]) heißt es:

> „Es liegt ein Garten an Euboia's Meeresstrand,
> Dort braucht zur Reife Bacchus' Frucht nur einen Tag.
> Am hellen Morgen rankt der grüne Rebenschoß,
> Des Tages Mitte fördert rasch der Beeren Wuchs,
> Schon zeigt die Traube Süßigkeit und färbet sich,
> Alsdann am Abend wird des Wachstums ganze Frucht
> Herbstreif geschnitten und der Trank des Weins gemischt."

Ebenso preist ein Chor des Euripides[3]) eine solche in Delphi gedachte „Rebe des Dionysos, die an einem Tage die vielbeerige Traube zum Saftträufeln bringt und (zugleich) die Weinblüten austreibt". Nach Aigai an der euböischen Küste[4]) versetzt diese Wunderrebe Euphorion von Chalkis[5]) (geb. 276 v. Chr.), der als Euboier und Verfasser eines Διόνυσος κεχηνώς über Bacchisches gut unterrichtet sein mußte: er kennt die „Eintagsreben" (ἐφήμεροι ἄμπελοι), die bei den jährlichen Weihen des Dionysos, während die Frauen für den Gott ausschwärmen, an einem Tage reifen, des morgens blühend, mittags fruchtansetzend,

---

wilde, vom Blitzbeil aus dem Boden geschlagene Rebe zum Unterschied von der durch Menschenhand gepflanzten. Wenn die Lesung ἦρος ἀρχομένου nicht in θέρους ἀρχομένου zu verändern ist — und an sich ist ja die *lectio difficilior* immer zu beachten — so muß es sich bei einer frühjahrsreifen Traube um eine durch Feuer getriebene (u. S. 222f.) Frühsorte gehandelt haben.

1) S. o. S. 210 Anm. 3.

2) Soph. fr. 234 N² (im Schol. Eurip. Phoen. 227; Steph. Byz., p. 479, 10; schol. Soph. Antig. 1133; Eustath. zu Dionys. Perieg., p. 224, 35f. Bernh.); Deutsch bei Usener, a. a. O. S. 31, 2.

3) Eurip. Phoen. 229f. „οἶνα θ' ἃ καθαμέριον στάζεις τὸν πολύκαρπον οἰνάνθας ἱεῖσα βότρυν." Die Scholiasten zu Soph. Antig. 1133 und zu dieser Euripidesstelle fassen καθαμέριον als „täglich" auf. Das ist nicht mit Usener S. 32 als Mißverständnis zu erklären, sondern es schwebt den Erklärern eine „semperflorens"-Varietät vor, die — eine lange Zeit im Jahr — immer wieder zugleich Früchte und Gescheine trägt; cf. Nonn. Dionys. 27, 255.

4) Schol. T zu N 21 dagegen nach dem achäischen Aigai an dem heute noch Kap Akrata — nach dem ungemischten Wein ἄκρατον — benannten Strand, wo sehr wohl auch ein heiliger Weingarten dieser Art bestanden haben kann. Euphorion als Euboier spricht natürlich vom dortigen Aigai.

5) Fragm. 132, Meineke, Annal. Alex., p. 144. Schol. Townl. (Vgl. Schol. ABD) zu N 21. Usener, a. a. O. S. 32, 2. „κατὰ γὰρ τὰς ἐτησίους τοῦ Διονύσου τελετὰς ὀργιαζουσῶν τῶν μυστίδων γυναικῶν βλαστάνουσιν αἱ καλούμεναι ἐφήμεροι ἄμπελοι αἵτινες ἕωθεν μὲν τὰς τῶν καρπῶν ἐκβολὰς ποιοῦνται εἰς' αὖ πάλιν βότρυας βαρυτάτους καὶ γλυκυτάτους πρὸ μεσημβρίας πεπαίνουσι, πρὸς δὲ τὴν ἑσπέραν τρапούμενοι (= gekeltert; cod. τρεπόμενοι) ἄκρατον χορηγεῖ δαψιλὲς ταῖς ἀπὸ τοῦ χόρου παρθένοις. οὐδεμία ἔνδεια γίνεται ὑπ' αὐτοῦ καταχεομένου (cod. κατεχομένην) τὴν ἡμέραν, ἀλλ' ὁσάκις ἀναλίσκεται τοσαυτάκις δαψιλεύεται."

bis zum Abend reif und ausgepreßt zu frischem Most, der — soviel auch davon getrunken werden mag — in den Krügen nicht alle wird. Sieht man von der Steigerung dieser Schilderung ins übernatürlich Wunderbare ab, wie sie sich schon in dem an das Ölkrüglein der Witwe erinnernden Wunschmärchen aufdrängt, so bleibt die Schilderung einer Rebenart übrig, die gleichzeitig Gescheine (Blüten) und Früchte trägt — sowie die eine Diakonos des Mosaiks von Aquileia in der Tat eine Weinblüte und eine Traube zugleich daherbringt. Solche mehrmals in einem Sommer blühende, wie der Gärtner sagt, „remontierende" oder „semperflorens"-Spielarten[1]) sind an sich bei vielen Pflanzen möglich, und die Neigung dazu kann ebenso wie das frühe und reiche Tragen durch besondere Pflege bei reicher Ernährung (s. u. S. 223) gesteigert und durch Zuchtwahl festgehalten werden.

In den Reben des Blachernenweingartens der Hagia Theotokos in Konstantinopel, die am 15. August reife Trauben trugen, hat man ebenso sicher eine *vitis vinifera praecox*-Gartensorte zu erkennen, wie in den heiligen Reben des Dionysos Protrygaios[2]) in Aigai oder Delphi. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat es sich aber überdies um sog. Frühtreiberei dieser an sich schon frühreifenden Trauben gehandelt. Hierzu genügte zunächst bereits das Ziehen derartiger Reben an den Säulen eines nur nach Süden geöffneten Laubenganges, dessen Abschlußwände die Sonnenhitze wieder zurückwarfen und sammelten. Überdies aber ergibt sich aus der o. S. 194 f. angeführten Beschreibung der Laube des kadmeischen Dionysos Perikionios in Theben, daß dort unter den Reben jahraus, jahrein auf einem Altar ein ewiges Feuer unterhalten wurde. Diese Verbindung eines Baumheiligtums mit einem ewigen Feuer stimmt vollkommen zu dem oben S. 192, 1 erörterten kadmeischen Ursprung des σηκός des thebanischen Bakchos[3]),

1) Solche Weinsorten erwähnt Thudichum, Traube und Wein, Tübingen 1881, S. 33, 6. Türkisch heißen sie *Jediveren* = „siebenmaltragend". Vgl. o. S. 199, 3 über die zwölfmal im Jahr tragenden Weinstöcke der Insel der Seligen und die zwölfmal tragenden Bäume des Paradieses. Dazu Athen. III, 77c, über einen Baum, der τέτταρας καρποὺς πεπαίνει, vier(mal im Jahr) Früchte reift.

2) Aelian v. h. III, 41; Achill. Tat. II, 2.

3) Auch die Verknüpfung des Festes mit Poseidon gehört hierher — da *Poseidōn* m. E. nichts anderes als der *Ba'al* von *Ṣidōn* ist. Vgl. *Bo' Samin* für *Ba'al Shamain* (Tiele-Gehrich, Gesch. d. Religion i. Altert. I, 264). *Bo'man* für *Ba'al Ḥammon* (Schröder, De ling. phoen. propr. 27); punisch *Bu' Qurnein* = *Ba'al Qarnaim* (Lewy, Semit. Fremdw. 216). בע füt בעל — also *Bo* für *Ba'al*, *Bol* (inschriftl. Lidzbarski, Hdb. d. nordsem. Epigr. S. 239, kananäisch). Die Vulgärform חנבע, Hannibo͞o͞, aus der Ἀννίβας, Σαλαμβώ für *Ṣalamba'al* etc. stammen, s. Répertoire d'Épigraphie Semitique II, 1912, S. 258. E. Aßmann, Philologus LXVII, 1908, S. 186, 4; „Floß der Odyssee" S. 27. Das anlautende Π für ב habe ich Journ. Roy. Asiat. Soc. 1923, 66, 1 als besonders bezeichnend für diese frühen „kadmeischen" Entlehnungen zu erweisen ver-

da gerade auf Palaityrus durch Münzabbildungen[1]) und zwei voneinander unabhängige Berichte[2]) ein solcher durch ewiges Feuer umlohter heiliger Ölbaum nachweisbar ist, der ein Gegenstück zu der in derselben Art verehrten Terebinthe von Sichem[3]) und dem Heiligtum des „brennenden, aber nicht verzehrten" Senehstrauches am Bergheiligtum des Sinai[4]) bildet. Gerade von diesem Ölbaum aber haben die Alten selbst beobachtet, daß „πυρὸϲ αἰθάλη τὸ φυτὸν γεωργεῖ" (u. Anm. 2). Es ist vollkommen klar, daß ein unter einem mächtigen, frisch grünenden Baum ständig vorsichtig unterhaltenes Holzfeuer den Baum nicht nur nicht beschädigen, sondern sein Wachstum vielfältig fördern wird: Wärme und Rauch des Feuers werden ihn gegen die Nachtfröste schützen, die bei der Verbrennung entstehende Kohlensäure wird der Blattatmung zugute kommen, die Holzasche des Altares, das Ausgießen von Blut, Wasser, Wein u. dgl. an den Baumwurzeln wird als kräftige Düngung wirken, selbst die nächtliche Beleuchtung durch das ewige Feuer muß wachstumanregend wirken.[5])

---

sucht (vgl. ὕϲϲωποϲ = *'ezōb*, κάρπαϲοϲ = pers. *karbas*, lat. *carbasus* u. dgl. Εὐρώπη = *'erubē šamša* u. dgl. mehr), da gerade in dieser prähellenischen Zeit semitisches Π (sabäisch) als griechisches π, semit. ϐ = *m*, in babyl. Aussprache = *w* für prähellenisches (den Griechen fehlendes) *bh* übernommen wurde. Die dorisch und thessalisch bezeugte Form Ποτειδουν, Ποτιδαν erklärt sich graphisch als Falschlesung des altgriechischen, später nur als Zahlzeichen gebrauchten Ͳ = *ṣade* von *Ṣidon* oder *Ṣidun* als T. Nach Herod. II, 50 haben die Griechen den Namen Poseidon von den Libyern, d. h. aber von den zur Zeit des Herodot längst punisch sprechenden Bewohnern der libophönikischen Handelshäfen wie Karthago, Takape (Gabes) etc. übernommen.

1) Tyr. Kupfermz. d. Kaiserzeit: Head, Hist. numm. 676. Abb. bei Pietschmann, Die Phöniker in Onckens Weltgeschichte I, 4, 5, S. 295. Vgl. Weltenmantel S. 576, 5.

2) Nonn. Dionys. XL, 469 ff.: „.. θάλλει.. ἔρνοϲ ἐλαίηϲ.. (473) ἀπὸ φλογεροῖο δὲ δένδρου θαμβαλέουϲ ϲπινθῆραϲ ἐρεύγεται αὐτόματον πῦρ (also auch hier ein von selbst, durch Blitzschlag entstandenes uralt heiliges Feuer) καὶ ϲέλαϲ ἀφλεγέοϲ περιβόϲκεται ἔρνοϲ ἐλαίηϲ/.. (485) οὐδὲ τανυπρέμνοιο φυτοῦ πεφορημένοϲ ὄζοιϲ πυρϲὸϲ ἀδηλήτου περιβόϲκεται ἔρνοϲ ἐλαίηϲ.. (492) ἀλλὰ φυτοῦ κατὰ μέϲϲα φίλον ϲέλαϲ ἀτμὸν ἰάλλει". Achilles Tatius, Script. erot. ed. Hercher p. 68: „.. χωρίον ἱερὸν ἐν περιβόλῳ (also als *puteal* eingefaßt wie ein römisches *bidental* oder Blitzgrab!) ἐλαία μὲν ἀναθάλλει, φαιδροῖϲ τοῖϲ κλάδοιϲ πεφύτευται δὲ ϲὺν αὐτῇ τὸ πῦρ καὶ ἀνάπτει πρὸϲ τοὺϲ πτόρθουϲ πολλὴν τὴν φλόγα. ἡ δὲ τοῦ πυρὸϲ αἰθάλη τὸ φυτὸν γεωργεῖ. αὕτη πυρὸϲ φιλία καὶ φυτοῦ".

3) Ioseph. BJ. 4, 9, 7, § 353. Sext. Jul. Africanus bei Synkellos p. 202 ed. Bonn.; Eustath. bei Reland, Antiqq. hebr. p. 71, 2; Palaestina ex mon. vet. ill. (1714) 2, S. 713: „ἥτιϲ μέχρι νῦν . . . τιμᾶται . . ταύτηϲ παρὰ πρέμνον βῶμοϲ ἦν, ὥϲ φηϲιν Ἀφρικανόϲ . . . ἡ δ'οὐ κατεκαίετο δοκοῦϲα πίπραϲθαι". Vgl. S. Krauß, ZATW XXIX, 1909, S. 227.

4) Exod. 2, 2 f. „Weltenmantel" 577, 5. Eisler, Qenit. Weihinschriften, Freiburg i. B. 1919, S. 64, 6.

5) Der bekannte „Praktische Ratgeber für Obst und Gartenbau" (Frankfurt a. O.) hat mehrmals Lichtbilder abgedruckt, die deutlich die stärkere Entwicklung von Garten- und Alleebäumen erkennen lassen, die die ganze Nacht von nahegelegenen Straßenlaternen beleuchtet werden.

Jeder Kundige wird sich darüber klar sein, daß die über dem ewigen Feuer in der heiligen Weinlaube gezogenen uralten Reben sich unter dem Einfluß der Kalidüngung durch Holzasche und der Stickstoffzufuhr durch Blutgüsse in der Art der berühmten, alljährlich Wagenladungen von Trauben tragenden, mehrhundertjährigen Spalierrebe von Hamptoncourt oder des noch bekannteren Riesenweinstocks des Palais Plantin-Moretus in Antwerpen[1]) zu ganzen Baumstämmen entwickeln, und unter dem Einfluß der Wärme, des winterlichen Frostschutzes durch diese und den — nebenbei auch die meisten Insektenschädlinge abwehrenden — ständigen Holzrauch sowie unter der Luftdüngung durch Kohlensäure auch besonders reich und früh, ja wahrscheinlich mehrmals im Jahr tragen mußten, woraus sich das Vorkommen zweiter, herbstlicher Gescheine (Blüten) unter den genußreifen Trauben sehr einfach erklärt. Wo man über solche durch Freiluftheizung vorgetriebene Trauben für das „Vorweinlesefest" im August nicht verfügte, kann der Genuß dieser Erstlinge kein sehr erfreuliches Sakrament gewesen sein[2]), und man begreift, daß die Mysten, denen die Zähne von solchen sauern Trauben stumpf waren, den Dionysos Protrygaios — nicht sehr schmeichelhaft — als den „Herblinger" oder „Sauerbeerengott" Omphakites[3]) bezeichneten. Ein Lukian wäre um eine rationalistische Erklärung, warum der Wundersaft dieser Trauben trotz aller Feststimmung niemals alle wurde (o. S. 221, Z. 2), nicht in Verlegenheit gewesen.

Das Fest der Προτρύγαια ist somit als wesentliche Grundlage der durch das Mosaik von Aquileia und die zugehörigen Sakramentarrubriken, Canones und Konzilsbeschlüsse bezeugten, lange fortlebenden christlichen Kommunion der Erstlingstrauben erwiesen.

---

1) Bassermann-Jordan, a. a. O. S. 283, Abb. 69. Rabbinische Erwähnungen eines Riesenweinstockes, der einen ganzen Hof überschattete, bei S. Krauß, Talmud. Archaeol. Leipzig 1912, II, 229.

2) Es ist sehr unterhaltend, wie Johannes Eleemon in der Vita S. Tychonis 17, Usener S. 128 alle rhetorische Kunst aufwendet, um die Tatsache, daß die Trauben oft noch zum größten Teil grün und hart auf den Altar kommen, und man mühsam nach einigen reifen Einzelbeeren darin suchen muß, doch noch mit seinem Preis der wunderbaren Frührebe und ihrer Pünktlichkeit in Einklang zu bringen. Vgl. den o. S. 218, 2 angeführten Rat des auch sonst durch Arbeiterfreundlichkeit nicht beschwerten Cato, den Wein aus den Trauben vom Vorlesefest den Winzern vorzusetzen.

3) Aelian, v. h. III, 41: „Διόνυσον Φλεῶνα ἐκάλουν (o. S. 135, o) καὶ Προτρύγαιον καὶ Σταφυλίτην καὶ Ὀμφακίτην"; Hesych. Sc. 399: „ἀπ' ὄμφακος πικρᾶς οἶνον".

22. Der Wettlauf der Staphylodromoi und Oschophoroi. Das Auspicium Vindemiae.

Aber nicht nur die Feier als solche, sondern auch weitere höchst bezeichnende Einzelheiten, sowie die mystisch-symbolische Deutung des ganzen Festes stimmen vollkommen mit dem bakchischen Vorbild überein.

Zunächst einmal läßt sich die an sich höchst merkwürdige, dem Mosaik von Aquileia und der Tychonlegende des Kypriers Johannes Eleemon gemeinsame, oben vermutungsweise auf ein gemeinsames Vorbild in der Festliturgie des Tages, etwa eine verlorene Formel der *benedictio primae uvae* zurückgeführte Vergleichung der frühreifenden Trauben mit den Siegern in einem Wettrennen zum Altar des Gottes auf einen eigentümlichen, beim lakonischen Karneenfest und bei den attischen Oschophorien[1]) bezeugten Weinlesebrauch zurückführen. An diesem Fest, das zwischen dem 7. und 15. Karneios (= Metageitnion, d. h. je nachdem August bis Anfang September) gefeiert wurde — fand ein Agon von „Traubenläufern" — σταφυλοδρόμοι[2]) — statt, mit dem Zweck, durch sympathetische Magie die Traubenreife zu beschleunigen, gewissermaßen die Trauben selbst zu einem Wettlauf nach der Weinlese anzuspornen.[3]) Spielte sich die Erstlingsweinlese vor der Stadt in den Gärten ab, so lag es für die sportfreudige Jugend nahe, mit den ersten reifen Trauben einen Wettlauf in die Stadt zu veranstalten, bei dem jeder der erste sein wollte, der die neue Frucht dem Gott auf den Altar legte und dafür

1) Athen. XI, 795 f. τρέχειν δ'αὐτοὺς (attische Epheben) ἔχοντας ἀμπέλου κλάδον κατάκαρπον τὸν καλούμενον ὦσχον. Die beiden Sieger trugen in weiblicher Kleidung die traubentragenden Rebzweige aus dem Tempel des Bakchos in den der Athene Skiras (Bekker, Anecd. 318; Plut. Thes. 22; Alkiphr. 1, 4). Das Fest fällt in den Juni-Juli, es handelt sich also auch um allerfrüheste Trauben.

2) Inscr. Graec. V, 650 f. Bekker, Anecd. I, 305.

3) Hesych s. v. σταφυλοδρόμοι· τινὲς τῶν Καρνεατῶν παρορμῶντες τοὺς ⟨ἀμπελῶνας⟩ ἐπὶ τρύγῃ. Ohne die Ergänzung sind die Hesychworte „allerdings dunkel" (Prehn in Pauly-Wissowa X, 1987, 20). Aber die Ergänzung ergibt sich von selbst, wenn man bedenkt, daß die Glosse doch eine Beziehung auf das zu erklärende Wort σταφυλοδρόμοι enthalten haben muß, wozu ein οἱ ἐπὶ τρύγῃ nicht genügt, und wenn man überdies die o. S. 213 angeführten Stellen aus der Vita S. Tychonis über den Reifewettlauf der Trauben vergleicht. Die sonst noch denkbare Ergänzung παρορμῶντες τοὺς ⟨σταφυλολόγους⟩ oder ⟨σταφυλοτόμους⟩ ἐπὶ τρύγῃ, „die die Winzer bei der Lese antreiben", kommt wohl kaum in Betracht, da die Arbeit bei der Weinlese Sorgfalt, nicht Eile verlangt, so daß solche Antreiber und *speed bosses* sehr unnütz, ja schädlich wären. Allenfalls könnte man τοὺς in τὰς ändern und geradezu ⟨σταφυλὰς⟩ ergänzen. Καρνεᾶται (Hesych s. v.) sind die fünf alle vier Jahre aus jeder Phyle ausgewählten, noch unverheirateten Jünglinge, die das Fest auszurichten hatten. Auf den Wettlauf bezieht sich auch der Name des Gottes Karneios „Dromaieus" CIG V, 1, 497, 589, 608.

den Siegeskranz und -Preis empfing. Daß man dabei dem Lauf eine anspornende Wirkung auf die große Menge der nicht frühzeitigen, erst der Hauptlese entgegenreifenden Trauben zuschrieb, stimmt ebenfalls zu vielen andern Beispielen solcher Zauberbräuche.

Daß als „Schrittmacher“ (ἀγητής)[1]) vor den „Traubenläufern“ ein mit Binden (στέμματα) geschmückter, d. h. also unmittelbar von einem Opfer kommender, noch mit den heiligen στέμματα des Opferers umhüllter Mann vorauslief, der dabei „gute Wünsche für die Stadt“ sprach und bei Vermeidung einer üblen Vorbedeutung eingeholt werden mußte, wird unten S. 252 im Zusammenhang mit dem form- und sinnentsprechenden Buphonienritus erklärt werden. Hier genügt einstweilen die Feststellung eines nicht zu verkennenden Zusammenhangs zwischen dem Staphylodromen-Agon der Karneen einerseits, der Schilderung eines agonistischen Reifewettlaufens der Trauben in der Tychonlegende und der Krönung der eucharistischen Trauben mit dem Siegeskranz und der Palme durch eine Nike auf dem Mosaik von Aquileia andrerseits.

Anschließend sei noch auf die Möglichkeit verwiesen, daß das merkwürdige Fliegenlassen einer Taube bei der eben erwähnten Bekränzung der siegreichen Trauben, für das o. S. 214f. versucht worden ist, eine wahrscheinliche Bedeutung in einem christlichen Ritual ausfindig zu machen, in der ursprünglichen Festordnung der heidnischen Winzerfeier ganz einfach das durch den *flamen Dialis* im 19. August vorgenommene *auspicium vindemiae*[2]) gewesen sein könnte. In der in Betracht kommenden Zeit umfaßt der Begriff der *auspicia* — trotz der Kritik Ciceros[3]) — auch die sog. Tripudien, die Orakel aus dem Fressen der heiligen Hühner. Es könnte sehr wohl als ein *auspicium impetrativum vindemiae* betrachtet worden sein, ob eine freigelassene Taube oder ein ebensolches Huhn (o. S. 201, 2) sich auf den reifen Trauben niederließ[4]) und an den Trauben zu picken sich entschloß oder nicht. — Wie bei den Tripudien mag es dabei leicht genug gewesen sein, die Vögel durch Hunger und Gewöhnung an Beerenfutter zu einer günstigen Entscheidung zu nötigen. Im ganzen könnte nichts

1) Hesych s. v. sagt, daß der Priester bei den Karneen den Titel ἀγητής führte. Mit dem bindengeschmückten Vorläufer des Rennens setzt ihn — m. E. mit Recht — S. Wide, Lakon. Kulte S. 77 f. gleich.

2) S. die o. S. 210, 2 angeführte Varrostelle.

3) de div. II, 71: „et enim ut sint auspicia, quae multa sunt, haec certe quibus utimur, sive tripudio sive de caelo, simulacra sunt auspiciorum, auspicia nullo modo“ (cf. Wissowa in Pauly's R. E.² II, 2333, 19—48).

4) Vgl. o. S. 203, 5 die an den Trauben pickenden Tauben des Mosaiks von Orléansville.

natürlicher sein, als in dem beginnenden Vogelfraß[1]) an den Trauben ein „*auspicium*" zu sehen, daß es nun Zeit sei, an die Lese zu denken, und die häufige Darstellung beerenpickender Vögel auf traubenbehangenen Reben kann sehr wohl auf diese urtümlichen Auspicationen der Lese bezogen werden.

23. Dionysos Botrys und die „Weiñbergoas".

Zu jedem Wort des o. S. 211, 2 aus Clemens Alexandrinus belegten eucharistischen Gleichnisses ὁ μέγας βότρυς, ὁ λόγος ὁ ὑπὲρ ἡμῶν θλιβείς läßt sich das Gegenstück im dionysischen Vorstellungskreis aufzeigen. Was zunächst das Auspressen (θλίβειν) der frischen, vollreifen Traube ins Trinkgefäß anlangt — wobei nur der köstliche dicksüßeste Teil des Traubensaftes, der sog. „Vorlauf"[2]) gewonnen wird — so kommt der Brauch sowohl in der Oineus-[3]) wie in der Ampeloslegende[4]) vor.

Mit der mystischen, auf den Logos gedeuteten „Riesentraube" — ὁ μέγας βότρυς . . . ὁ λόγος — ist bei Clemens, wie bereits o. S. 211, 4 kurz angedeutet, zunächst die ungeheure Traube (βότρυς) der Kundschafter aus dem Tal Eškol (φάραγξ βότρυος Num. 13, 23) gemeint, die schon bei Philon[5]) durch eines seiner beliebten Wortspiele auf die in Feuergestalt das All durchdringende und umfassende Weltgottheit der Stoiker gedeutet war. Das knüpft wiederum an die schon o. S. 179, 3; 180, 1 wiedergegebene orphische Vorstellung vom Dionysos οἶνος an, der *nihil aliud est quam anima mundi*, die ihren eindrucksvollen bildlichen Ausdruck gefunden hat in dem Chrysippischen Gleichnis von dem nicht bloß das Meer, sondern sogar das Weltall durchdringenden Tropfen Weines (o. S. 179, 6). Die aufklärendsten Parallelen bilden jedoch erstens die Nennung eines Dionysos Botrys auf einer in Westthrakien

1) Über andre an den Trauben naschende Tiere und deren Bedeutung im Weinleseritual s. u. S. 251, 4, 5 ff.

2) Dioscur. V, 15: „πρόδρομος, πρότροπος, *mustum sponte defluens, protropum, vinum primarium lixivum*". Plin. n. h. XIV, II (9) 14 Bassermann-Jordan, a. a. O. 319, 3, 4, 5.

3) Nikandros fr. 86 Schn. bei Athen. 2, p. 35: „Οἰνεὺς δ᾽ἐν κοίλοισιν ἀποθλίψας δεπάεσσιν οἶνον ἔκλησε".

4) Nonn. Dionys. 12, 173 ff. Dionysos pflückt von den Trauben des in eine Rebe verwandelten Ampelos, preßt sie mit der Hand aus und erfreut sich an dem Trank, den er in einem Rinderhorn zum Munde führt. Vgl. o. S. 167 Z. 1 die Darstellung im Nasoniergrab.

5) de migr. Abrah. § 30 Mangey 462: „Ἐσχὼλ πυρὸς [παντὸς] ἔχον ὄνομα", unvollständig überliefert, aber durch das Zitat in den Onom. Sacr. (Wutz I, S. 523) „*Eschol botrus*" „*sive ignis omnis*" [= אֵשׁ כֹּל] leicht zu ergänzen. Vgl. dazu Cantic Midraš rabba zu 11 a, b s. v. eškol: אשכל, „das ist der Heilige, gelobt sei er, ein Feuer, in dem das All enthalten ist" (זֶה ה׳ק׳ב׳ה״ אֵשׁ שֶׁהַכֹּל בּוֹ).

(Alistrati) gefundenen Mysterieninschrift[1]), in deren Giebelfeld das rohe Graffito einer Traube eingeritzt ist, zweitens die Erwähnung der „heiligen Traube“ in einem Fragment des Euripides[2]) und drittens die pompejanische Darstellung des Dionysos in Gestalt einer riesigen Traube[3]), aus welcher Kopf, Arme und Füße des Gottes hervortreten (Taf. XVII, Abb. 104).

Zum Verständnis des zuletzt angeführten seltsamen Gebildes muß auf einen bis in die Neuzeit hinein im Schwange gebliebenen, sicher antiken Winzerbrauch verwiesen werden: bis ins späte Mittelalter war es mancherorts üblich, ein Riesentraubengehänge in Nachahmung der Enakstraube des Caleb und Josuah[4]) beim Winzerfestzug von zwei Männern an einer Stange tragen zu lassen.[5]) Da man begreiflicherweise nur selten natürliche Riesentrauben zur Verfügung hatte[6]), wurden solche Schautraubengehänge, die in Wesen und Bedeutung vollkommen der im Kornerntefestzug mitgetragenen „ersten“ oder „letzten Garbe“ entsprechen, kunstvoll gebunden, wobei man sich zur Formgebung eigenartiger Gestelle bediente. Die Abb. 105, Taf. XVIII zeigt ein solches Gerüst im kunstvoll behangenen Zustand, wie es in einigen niederösterreichischen Gegenden unter der Bezeichnung „Weiñberbock“ oder „Weiñbergoas“[7]) noch bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts angefertigt wurde.

---

1) Bull. corr. hell. 1900, p. 317. Papadopulos Kerameus, Syllogos von Konstantinopel, παράρτημα XVI, p. 108. Perdrizet, Cultes et Mythes du Pangée p. 89.

2) fr. 765 N.: „Οἰνάνθη (= ‚Weinblüte‘, Bakchenname) τρέφει τὸν ἱερὸν Βότρυν“. Οἰνάνθη, eine „Bassaris“ (o. S. 110, 2) im Gefolge des Dionysos, Nonn. Dionys. 14, 12.

3) Fresko im Museum von Neapel Nr. 112, 286 *Notizie degli Scavi,* 1880, tav. VII; Sogliano Nr. 32 *Guida del. Mus. Naz.* 318, Nr. 1342; *Gazette Archéologique* 1880, pl. 2, p. 11; Perdrizet, a. a. O. p. 90, pl. III. Eisler, Orpheus pl. LXIX, p. 281 n. 2. Jahrb. d. deutschen arch. Inst., XXXII, 1917, S. 35, Abb. 12.

4) Num. 12, 23 ist selbst wahrscheinlich nur die ätiologische Legende zu einem solchen Festbrauch.

5) Vgl. das Weistum über den Herbstfestzug von Haltingen der Winzer des Bischofs von Basel, Weist. I, 820 ff., M. Heyne, Deutsches Nahrungswesen S. 116 ff. F. v. Bassermann-Jordan, a. a. O. 226, 4: „och sollent die banwart einem Herrn von Basel und nuzemol einem bumeister zu end des herbstes ein hengelin triublen der besten, die sie in allen bann von jedermann gemeinlich schneiden ungevorlich, und dieselbe hengel sol an einer stangen zu Basel über die Rynbrucck von zweyn bannwarten getragen werden und soll also lang sin als von ihren Achseln ein gemünd von der erd ist . . .“

6) Eine 1541 zu Albersweylen gefundene Enakstraube ist in einem Einblattdruck mit einem Holzschnitt des Malers Heinrich Vogtherr von Straßburg abgebildet.

7) L. Linsbauer-Klosterneuburg, Die Weiñbergoas, eine aussterbende Winzersitte, Zeitschr. f. österr. Volkskunde 1909, S. 112 ff. Vgl. Robert Eder-Mödling, „der Bock als Entdecker der Weintraube“, der „Weiñberbock“ und die „Weiñbergoas“ ebenda S. 181 ff. Die fraglichen Winzerbräuche sind nicht etwa selbständige Parallelen zu antiken bakchischen Bräuchen, sondern unmittelbare Überreste von solchen, sowie

Die Ausgestaltung dieses Gestells als eine Art Bocksgerippe, die in gewisser Beziehung natürlich mit der u. S. 261, 1—6 zu erörternden Bocksgestalt des Rebengottes zusammenhängt, ist bei diesem einfachen Gerüst nicht wesentlich: manchenorts[1]) bildet der Weinberbock eine einfache Pyramide mit einem Apfel als Krönung, d. h. sie besteht einfach aus ein paar mit der Spitze aneinandergelegten Stöcken — griechisch Thyrsen (= Dorschen), Stengeln — oder Weinbergspfählen.

In dieser Gestalt wurde der „Weiñberbock" in Perchtoldsdorf beim Einzug der Weinhüter am Leonharditag (6. November) unter Musikbegleitung auf der Spitze einer Stange einhergetragen[2]) und nach dem Hochamt dem Pfarrer als Gabe überreicht[3]) — offenbar ein Überrest der alten Darbringung der ersten Trauben am Altar. In Mödling[1]) nennt man geradezu die vier kreuzweise >—< in die Erde geschlagenen Pfähle, auf die die nicht benützten Rebenstäbe aufgelegt werden, die „Weiñbergoas". Es ist also ein derartiges einfaches Kreuzjoch als ein gehörnter Vierfüßler aufgefaßt worden, ähnlich wie man noch heute von einem Säge„bock" oder Turn„bock" spricht, und ähnlich wie die Griechen die schräggekreuzten Rebpfähle oder Gabelhölzer[4]), an denen die *vineae cantheriatae*[5]) gezogen wurden, als langohrige Lasteselchen — *cantherii*[6]), griechisch κανθήλιοι (zu κάνθων)

---

der „Winzer" selbst den Namen des römischen *vinitor* bewahrt, die „wimme" (schweizerisch) ahd. wintimma = *vindemiae*, die Kelter = *calcatura*, die Torkel (schwäb.) = *torcular*, „Weinpresse" = *pressorium*, der Kelch = *calix*, der „Lauer" (= Nachwein) = *lora*, der Essig = *acetum*, der Most = *mustum*, der Spund, Punten = *punctum*, der Trichter = *tractarius*, pflücken = *piluccare* ist. S. Kluge, Etym. Wb. s. vv.

1) Robert Eder, a. a. O. S. 180.

2) Vgl. die an Stangen getragenen Trauben bei dem o. S. 205, 0 erwähnten Kinderfestzug von Ostia, Reinach, RPGR 235, 1.

3) Weinbergsbesitzer Franz Folkner-Mödling, Zeitschr. f. österr. Volkskunde XV, 1909, S. 181. Meinem 1886 verstorbenen Großvater mütterlicherseits, der eine Fabrik und Weinberge in Perchtoldsdorf besaß, pflegten die Hauer und Fabriksarbeiter in einem aus dem geschmückten Gutswagen bestehenden Festzug ein Fäßchen vom neuen Most und einen „Weiñberbock" viele Stunden weit nach Wien hinein ins Haus zu fahren, was stets das größte Aufsehen in der Straße erregte und von uns Kindern vom Fenster aus bestaunt werden durfte. Hieraus und aus dem Haltinger Beispiel o. S. 227, Anm. 5 ergibt sich, daß es früher üblich gewesen sein muß, den Traubenzehent der Grundherrschaft in dieser Form zu überbringen. Wenn ich mich recht erinnere, pflegte bei unsern Großeltern das Mostfäßchen auf dem >—< förmigen Bocksgestell als Körper des mit Blumen reich bekränzten Traubentieres aufgelegt zu sein. Das ganze wurde als eine Art Tafelaufsatz verwendet und abends von uns abgeerntet.

4) *„furcillae bipedales"* Varro, de re rustica I, 8. *„furcas bicornes corticibus ligant"*. Wandalbert v. Prüm (saec. IX) Poet. Lat. Aevi Carolini ed. Dümmler II, 608, 98. Vgl. die ägyptische Hieroglyphe [Hieroglyphe] einer über Gabelstöcke gezogenen Rebe für „Wein" ЄΡΠ, ἐρπίς.

5) Colum. 4, 12, 1.

6) s. Walde, Lat. etym. Wb.[2] s. v. *canterius*.

oder „Klepper" verstanden. Es lag sehr nahe, einen solchen traubenbehangenen „Bock" durch Aufsetzen eines wirklichen Bockskopfes vom Opfer oder einer Bocksmaske noch besonders zu beleben bzw. apotropäisch zu verzieren oder „numinos" zu gestalten. Andrerseits konnte man aber, genau sowie man über einer verästelten Stange oder einem Gabelast aus Garben ein „Mandel" (= Mann'l, Männchen)[1]) bildete und der „letzten Garbe" die mehr oder minder gelungene Nachbildung eines Kopfes und von Armen und Beinen anfügte[2]), über einem geeigneten Pfahl mit einem geschnitzten Kopf oder einer Maske an der Spitze[3]) aus Trauben und Gewandstücken ein ἀγροῖκον ἄγαλμα[4]) des „Trauben"gottes Dionysos Botrys aufrichten, in eben der Art, wie er auf dem abgebildeten kampanischen Wandgemälde dargestellt ist. Wenn ein so behangener Baum oder Stock tragbar ist und im Zuge mitgeführt wird, ist er von einem großen „Sommerstecken" oder Thyrsos, oder einer „Eiresione"[5]) kaum zu unterscheiden. Das Wesentliche an einem solchen Götterbild aus „lebenden Trauben" ist natürlich, daß es eßbar ist — ein sog. „Speisegötze" (u. S. 237, 1) — und sicher zum Schluß des Festes, wie der Maibaum mit der letzten Garbe drauf, irgendwie geplündert, zerpflückt und verzehrt wurde. Wie in die „letzte Garbe" gelegentlich ein daherkommender Fremder oder der trägste Mäher eingebunden wurde[6]), so mag auch in dem Traubengehänge bisweilen ein lebender σταφυλοδρόμος oder ὀσχοφόρος dringesteckt haben.

Jedenfalls hängt mit derart hergestellten Traubenidolen der bekannte vatikanische Kopf zusammen, aus dessen Haupt- und Barthaar Trauben sprießen[7]), noch mehr eine tönerne Weinflasche als Dionysoskopf geformt, dessen Bart eine Weintraube darstellt, während das Haar mit Epheublättern geschmückt[8]) ist, und die möglicher-

---

1) So zuerst „Weltenmantel" S. 281 f. Bei Kluge, Etymol. Wb. d. deutschen Sprache[8] 1915, 297 b wird das Wort als unerklärt angeführt. Mlat. *mandala* (nur in deutschem Sprachgebiet!) schon seit dem 13. Jahrh. nachweisbar, ist nur Umschrift von „manderl". 2) Mannhardt, Mythol. Forsch. S. 320.

3) Vgl. die bekannten Vasenbilder Roscher, ML II, 1091, Fig. 1, 2; II, 2, 2267, Fig. 6. Die heute noch üblichen sog. Vogelscheuchen sind ursprünglich solche ländliche Idole.

4) Max. Tyr. 8, 1: „γεωργοὶ Διόνυσον τιμῶσιν πήξαντες ἐν ὀρχάτῳ αὐτοφυὲς πρέμνον ἀγροῖκον ἄγαλμα".

5) Pauly-Wiss. V, 2135 f. s. v. 6) Mannhardt, FWK 215, 484.

7) Müller-Wieseler II, 344. Vgl. dazu Taf. XVIII, Abb. 106 die Abbildung einer monströsen sog. Barttraube (Bassermann-Jordan a. a. O. Abb. 495, S. 519), deren gelegentliches Vorkommen zweifellos zur Vorstellung vom bärtigen Dionysos geführt hat.

8) Perdrizet, Cultes et Mythes du Pangée, p. 90, pl. III. Unten Taf. XVIII, Abb. 107.

weise unmittelbar für einen Mysterienritus wie den in Melos dargestellten (o. S. 102, 1; 119, 4) gedient haben könnte.

Es könnte sein, daß die seltene, aber volkstümliche und gut passende Benennung des Siebengestirns als „Traube“ (βότρυς)[1]) einen Katasterismus dieses Traubendionysos darstellt, da ja auch der zerrissene „Stier“[2]) in der Nähe der Pleiaden sich bakchischer Deutung fügt; auch der in der Dionysospompe dargestellte Taubenschwarm, der die Geburtshöhle des Dionysoskindes umfliegt[3]), scheint sich auf das π(ε)λειάδες[4]) ἢ βότρυς genannte Sternbild zu beziehen, und es liegt sehr nahe anzunehmen, daß auch der oben S. 215 christlich gedeutete Ritus, bei der Theophagie der Erstlingstrauben bzw. beim *auspicium vindemiae* eine Taube fliegen zu lassen, sich auf den Aufgang der himmlischen Peleias beziehen könnte, mit dem nach der Ansicht der Alten der Himmelshonigtau (ἀμβροσία, νέκταρ) zu fallen beginnt[5]), bzw. auf den Untergang der Pleias, der die herbstliche Weinlesezeit abschließt.[6])

Auch die orphische Überlieferung[7]), daß Dionysos in sieben Stücke zerrissen worden sei, würde gut zu diesem aus sieben Sternen bzw. Beeren zusammengesetzten Traubengestirn passen, zumal ausdrücklich von den Orphikern[8]) der von den Titanen zer-

1) Boll, Sphaera 122, 1 (Vettius Valens) Πλειάδες ἤτοι βότρυς (zum Stier genannt). Cf. Schol. Arat. 254 ed. Maaß, p. 385, 22. Schol. Iliad. E 486. Eustath. I, 2. 1155, 1, 48. Münzen von Keos mit einer Traube und einem Stern, Svoronos Zeitschr. f. Numism. XXVI, p. 226, Boll a. a. O. Der Stern ist durch die Analogie mit den andern Mzz. der Insel als der Hundstern gesichert. Vgl. dazu Hekataios (Athen. 2, p. 35 = FHG I, 26), wo die Hündin des Oineus ein Reis zur Welt bringt, aus dem ein traubenreicher Weinstock aufwächst.

2) Dem Bild des Himmelsstieres fehlt bekanntlich das Hinterteil, er ist als ἀποτομή verstirnt. Zeugnisse bei Ilberg, Roscher, ML III, 2, 2555. Daher heißt es in dem Zodiakalgedicht Genesis 49, 6 (vgl. o. S. 39, 5) von den Zwillingen, „sie hätten den Stier verstümmelt“.

3) o. S. 203, 5 Kallixenos Rhodios ap. Athen. I, 31, 200. Dazu o. S. 182 Z. 5 über die die Dionysoshöhle umflatternden Seelen.

4) Vgl. hierzu Ilberg, Roscher, ML III, 2555, 58ff.

5) Vgl. Ilberg a. a. O. S. 2556, 10; Roscher, Nektar und Ambrosia S. 28f.; über Nektar und Wein s. o. S. 146, 6.

6) Plin. XVIII, 319 bezeichnet als beste Zeit für die Weinlese die 44 Tage zwischen der Herbst-Tag- und Nachtgleiche und dem Untergang der Pleiaden.

7) Kern, Orph. Fragm. 210b, p. 228f. Die nächstliegende Annahme, daß es sich um die vier Extremitäten, Kopf, Rumpf und Phallos handelt, kann nicht gut stimmen, weil Herz und Geschlechtsteile (γόνιμον, Kern, p. 228, Z. 11 von unten) gesondert genannt werden.

8) Kern, Nr. 214, p. 233 letzte Zeilen: „τί οὖν ἐπὶ τούτοις Διόνυσος; ἔκειτο μὲν οἶμαι πληγεὶς καὶ τὴν πληγὴν καιρίαν ἐστέναζε· ἄμπελος δ᾽ἦν κατηφὴς καὶ σκυθρωπὸς οἶνος καὶ βότρυς ὥσπερ δακρύων καὶ Βάκχος οὐκέτι σφαῖραν (Kern σφυρὸν, es handelt sich aber um das kosmisch gedeutete Spielzeug Nr. 34, p. 110) εἰς τὴν κίνησιν εἶχεν εὐάρμοστον“.

rissene Dionysos als die (beim Keltern) niedergetretene[1]) Rebe (ἄμπελος κατηφής), die weinende, sozusagen blutende Traube (βότρυς ὥςπερ δακρύων)[2]) und der dunkle Wein (σκυθρωπὸς οἶνος)[3]) erklärt wird.

Zum ἱερὸς λόγος dieses gerade in einer Mysteninschrift bezeugten Dionysos Botrys gehören ferner sichtlich auch die bei dem Stoiker Cornutus[4])

---

1) Gemeint ist natürlich das Keltertreten, *calcare*, griech. τραπεῖν, u. S. 267; 269, 8, deutsch „der Trott". Traubenstampfende Satyrn schon auf schwarzfigurigen Vasen; Bassermann-Jordan I, 246. Gerhard, Auserl. Vas. Bild. 15, 2; Daremberg-Saglio VIII 1096, fig. 6124.

2) Cf. ἀμπέλου δάκρυον Anthol. XI, 298. Gemeint sind die „*uvae maturitate defluentes*" Palladius X, Sept. tit. 17. Cf. Hesych s. v. „γλεῦκος· τὸ ἀπὸ τοῦ ληνοῦ ἀπόσταγμα ἀπὸ τῆς σταφυλῆς αὐτομάτως καταῤῥέον." Is. 65, 8 *ha-thirōsh bĕʾeskōl*, der Most an der Traube; Exod. 22, 26 ἀπαρχαὶ ληνοῦ, im Original *demaʿ* = „Träne", der von selbst aus den Trauben sickernde Most = arab. *damʿatu-l-karmi* „Weinbergtränen" (König, Hebr. Stilistik etc. S. 106), spanisch *lagrima* für Wein aus ungepreßtem Most, Redding, A history of modern wines[3] 1885, p. 58. Dazu die „*lacrime Christi*" derselben Vesuvgegend, wo das Freskobildchen des Dionysos Botrys zutage gekommen ist. Vgl. hierzu die manichäische Lehre bei Augustin, confess. III, 10: „*ficum plorare cum decerpitur et matrem eius arborem lacrymis lacteis*". Heute noch spricht man vom „weinen" oder „tränen' der Reben, wenn im Frühling der Saft aus den Schnittstellen quillt. Dasselbe Bild war den Alten geläufig: Colum. IV, 9 die Schnittfläche der Rebe ist so abzuschrägen, „*ut in terram potius, quam in germen*" (auf den Neutrieb) „*delacrymet. Namque defluens humor caecat oculum, nec patitur frondescere*". Palladius III, 30 über die Behandlung von Reben „*quae lacrymarum nimietate tabescunt*". Auch das Hervorquellen des Saftes aus den Rindenwunden des Dionysos κεχηνώς, des Liber Pater (o. S. 135, 0), ist als ein „Weinen des *Baʿal Bakhuth*", des „Herrn der Tränen" (o. S. 193, 0) betrachtet worden. Cf. Aristot. hist. anim. 940: „μέλιτται φέρουσιν ... ἀπὸ τῶν δένδρων τὰ δάκρυα."

3) Vgl. dazu schon Euripides, Bacch. 284 (Rede des Teiresias über Dionysos, der „θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς"). Der beim Opfer ausgegossene Wein ist der Gott Dionysos.

4) c. 30, S. 185, Osann. = p. 62, 10, Lang ... μυθολογεῖται δ'ὅτι διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν Τιτάνων συνετέθη πάλιν ὑπὸ τῆς Ῥέας αἰνιττομένων τῶν παραδόντων τὸν μῦθον ὅτι οἱ γεωργοὶ θρέμματα τῆς γῆς ὄντες — Anspielung auf die Titanen in der Parallelstelle Myth. Vat. III, 12, 5, auf die Giganten als Kinder der Gaia, als γηγενεῖς wie oben — συνέχεαν τοὺς βότρυς καὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς Διονύσου — also des in den Trauben enthaltenen, bzw. verkörperten Dionysos — τά μέρη ἐχώρισαν ἀπ' ἀλλήλων — es ist also ein sog. „G'rebelter", „Gerappter" gemeint, bei dem die Trauben nicht mit den Stengeln und etwaigen Faulbeeren in die Kelter kommen, sondern des feineren Geschmacks wegen nur die abgezupften und ausgesuchten Beeren ausgepreßt werden („*acina decerpere*" Columell. XII, 39) „ἃ δὴ πάλιν ἡ εἰς ταὐτὸ σύρρυσις (also Ῥέα wie auch sonst oft stoisch als ῥύσις erklärt) τοῦ γλεύκους συνήγαγε καὶ ἓν σῶμα ἐξ αὐτῶν ἀπετέλεσε". Zum Schlußsatz vgl. Mythogr. Vat. III, 12, 5 Kern, Orph. Fragm. 213, p. 233 „*discerpto eo per membra, frustra sepelisse*" — d. h. in den ληνός = „Kelter", „Trog", aber auch „Sarg" (Bekker, Anecd. 51; Poll. 10, 150 n. Pherekrates; dazu Eisler, Orpheus pl. XXXIV; Wulff, Altchr. Kunst, S. 106, über die strigilierten, als Weinbütten geformten Sarkophage; Hamburg, in Pauly-Wiss. RE Ia, 254) geworfen — „*se redintegrare ... dum ... nullam simplicitatis suae patitur sectionem*". Die mystische unteilbare „*simplicitas*" des Weines (o. S. 156, 1; 212, 2) wird erst durch Rückübersetzung ins Griechische verständlich, da die griechischen Lexikographen ein altes Wort οἰνή, ebenso οἰνός = *unio, unitas* der Einser auf dem Würfel (Poll. VII, 204; cf. οἰνίζειν = μονάζειν κατὰ γλῶσσαν Hesych; οἰνῶντα · μονήρη) verzeichnen, das nach der

und bei Diodor[1]) — wohl aus Timaios[2]) — mit ausdrücklicher Berufung auf die Orphiker erhaltenen Überlieferungen, die das διαcπαcθῆναι des jugendlichen Dionysos durch die „Titanen" (s. u. S. 253, 4) oder Giganten und das Kochen seiner Glieder auf das Abreißen der Trauben von der Rebe bzw. der Beeren von der Traube durch die Winzer und auf das Zurechtkochen des Weines[3]), die Wiederauferstehung des Gottes aber auf das Wiederaustreiben und neue Fruchttragen der „zerrissenen" und abgeernteten Reben aus dem alten Wurzelstock[4]) beziehen: „τὸν θεὸν ἐκ Διὸς καὶ Δήμητρος

---

bekannten pythagoreischen Manier (z. B. Apollon = ἀ - πολύς, die Einheit u. dgl.) mit οἶνος = Wein und οἴνη = ἄμπελος (Hesiod Op. 572, 574; Sc. 292) wortmystisch verknüpft worden sein muß. Vgl. hierzu auch Lobeck, Aglaoph. p. 710. Gruppe, Gr. Myth. u. Rel. Gesch. 1437, 1.

1) III, 62, 3—8, Kern, Orph. Fr., p. 316, No. 301.

2) Vgl. ibid. No. 210b, Z. 4 von unten.

3) Vgl. über den gekochten Wein — *caroenum*, κάροινον — Pallad. XI, 18; Isid. Hisp. XX; wenn er auf die Hälfte eingedickt ist, heißt er *sapa* (Varro, ap. Non., p. 551); auf ein Drittel eingekocht *defrutum* Plin. XIV, 9 (11) 80; cίρινος, cίραιος, cίραιον, ἕψημα heißt er bei Galen X, p. 833; Aristoph. Vesp. 878 und Schol.; Dioscur. V, 9, Hippocr. 359, 19; Antiphan. bei Athen. II, 68a; Eubul. IV, 170c. Das Kochen des Weines in einem Kessel, Relief des Brit. Museum, Smith, Catal. of Sculpt. III, p. 270, nº 2212, fig. 34, Daremberg-Saglio, fig. 7515, vol. Vc 921; Reinach RRGR II 498, 3. Abb. eines Ofens zum Eindicken des Mostes *Pitture di Ercolano* I, 24. Das Wort *caroenum* kommt schon keilschriftlich vor als *karanu, kurunu*, geschrieben sumerisch GIŠTIN = „Baum des Lebens", o. S. 147, 5; *sapa*, von Olck bei Pauly-Wiss. RE III, 46, 1, richtig zu illyrisch *sabaium* und thrak. *Sabazios* gestellt (vgl. die Thrak. *Sabaken* den εὐοὶ caβοῖ Ruf; ital. *zabbajone* = „Punsch"; skr. *sava* = „keltern" und die Σαυάδαι makedon. = Σιληνοί, Amerias b. Hesych; *Soada* = Dionysias, arab. *Soweda* (Bischofssitz der Eparchie Arabia; Pauly-Wiss. V, 881) = akkad. *subu*, eine Weinart, hebr. *sobe'*, denom. *saba'*, aram. *seba* = „Weintrinker", arab. *siba* = Wein, denom. *saba'a* „Wein einführen", äthiop. *šewa'* = „Bier", tigriña „*suwa*" = „Hirsebier" (Littmann, Aksumexped. IV, 1913, 6); Eisler, Kenit. Weihinsch. 76, 1; cίραιος οἶνος = akkad. *sirašu, sirešu* „Most". (*ilu*) *Sîrîs*, die Weingöttin; cf. den die Rebenpflanzung lehrenden Engel *Sarasael* (griech. Baruchapokalypse c. 4 Kautzsch II, 451); dazu hebr. *thiroš* = *širōš (in aramäischer Lautgestalt!) = „Most" (vielleicht auch die rebenberühmte Stadt *Shiraz*); alle diese Worte — wie ja auch *wain* (arab.) hebr. *jajin* = οἶνος haben keine semitische Etymologie und dürften sich mit der Rebe aus der Heimat der Weinkultur (Kaukasus) verbreitet haben.

4) Vgl. o. S. 199, 3 Kern, Orph. Fr. No. 301; hierzu die von Euenos von Askalon in Verse gebrachte Trutzrede des Weinstocks gegen den Bock Anthol. Pal. IX, 75): „κἤν με φάγῃς ἐπὶ ῥίζαν, ὅμως ἔτι καρποφορήcω, ὅccον ἐπιcπεῖcαι coί, τράγε, θυομένῳ." Dazu (s. u. S. 250, 4) Pausanias II 38 über das in Nauplia in einen Felsen eingemeißelte Bild eines Esels, der durch Abfressen eines Weinstocks die Menschen das Rebenschneiden gelehrt habe. Die Alten schnitten vielfach gleich nach der Ernte die Rebe bis auf die untersten Augen zurück (Columella, de re rust. IV 23 ed. Bispont. p. 175; Bassermann-Jordan I, 183, 8); daß Wildfraß an den Reben zuerst darauf aufmerksam gemacht haben könnte, daß verjüngte, saftige Triebe reicher tragen, als verholzte, alte, ist durchaus glaubwürdig. Im übrigen wird man beim ursprünglichen Abernten der wilden Reben im Wald oft die Reben rücksichtslos am Boden abgehauen und aus den Baumkronen heruntergerissen haben, um im nächsten Jahr

τεκνωθέντα διαςπαςθῆναι.. ὑπὸ τῶν γηγενῶν καὶ καθεψηθῆναι, πάλιν δὲ... τῶν μελῶν ϲυναρμοςθέντων ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι... Διὸς μὲν γὰρ καὶ Δήμητρος αὐτὸν λέγεςθαι διὰ τὸ τὴν ἄμπελον ἔκ τε γῆς καὶ ὄμβρων λαμβάνουςαν τὴν αὔξηςιν καρποφορεῖν τὸν ἐκ τοῦ βότρυος ἀποθλιβόμενον οἶνον· τὸ δ' ὑπὸ τῶν γηγενῶν νέον ὄντα διαςπαςθῆναι δηλοῦν τὴν ὑπὸ τῶν γεωργῶν ςυγκομιδὴν τῶν καρπῶν, τὴν δὲ καθέψηςιν τῶν μελῶν μεμυθοποιεῖςθαι διὰ τὸ τοὺς πλείςτους ἕψειν τὸν οἶνον καὶ μίςγοντας εὐωδεςτέραν αὐτοῦ καὶ βελτίονα τὴν φύςιν καταςκευάζειν. τὸ δὲ ὑπὸ τῶν γηγενῶν λυμανθέντα τῶν μελῶν ἁρμοςθέντα πάλιν ἐπὶ τὴν προγεγενημένην φύςιν ἀποκαθίςταςθαι παρεμφαίνειν, ὅτι πάλιν ἡ γῆ τὴν τρυγηθεῖςαν ἄμπελον καὶ τμηθεῖςαν (Rebenschnitt nach der Ernte!) ταῖς κατ' ἔτος ὥραις εἰς τὴν προϋπάρξαςαν ἐν τῷ καρποφορεῖν ἀκμὴν ἀποκαθίςτηςι.... ςύμφωνα δὲ τούτοις εἶναι τά τε δηλούμενα διὰ τῶν Ὀρφικῶν ποιημάτων καὶ τὰ παρειςαγόμενα κατὰ τὰς τελετάς, περὶ ὧν οὐ θέμις τοῖς ἀμυήτοις ἱςτορεῖν τὰ κατὰ μέρος.

Solche anscheinend rationalistische Erklärungen von Mythen durch Zurückführung εἰς φυςικάς τινας αἰτίας[1]) und die scheinbar damit verbundene Auflösung der Götter und Göttergeschichten εἰς πνεύματα καὶ ῥεύματα καὶ ςπόρους καὶ ἀρότους καὶ πάθη γῆς καὶ μεταβολὰς ὡρῶν[2]) erfreuen sich keines guten Ansehens, seit Erwin Rohde[3]) sie anläßlich der Besprechung der Eleusinien und des Mysteriums der geschnittenen grünen Kornähre[4]) als „Orgien" einer erst von den neueren Mythologen und Religionshistorikern erfundenen „Naturreligion" erklärt hat, von der „noch zu beweisen sei, daß in solcher sinnbildlichen Vermummung einzelner Erscheinungen und Vorgänge der Natur unter der Hülle menschenähnlicher Götter die Griechen irgend etwas Religiöses oder gar ihre eigene Religion wiedererkannt haben würden". Dabei hat jedoch Rohde zweierlei übersehen: erstens, daß es sich — wie heute immer deutlicher wird — gerade bei den Eleusinien[5]) und Dionysien um ungriechische, vorhellenische und gerade deswegen ursprünglich anikonische, weit unterhalb der durch Kunst und Dichtung auf eine ganz andere Stufe erhobenen Religion liegende naturhaft fetischistische Numina und Numinosa (o. S. 229) der Bauern-

zu beobachten, daß die neu hervorgebrochenen Jungtriebe mehr Trauben trugen als die unversehrten alten. Im übrigen zeigt das Rebenwunder in der Legende des hl. Tychon (o. S. 217, 2), daß auch das leichte Wurzelschlagen abgeschnittener „Blendreben", die man im Boden „begraben" hatte und ihr Wiederaustreiben, auch wenn sie schon „tot" geschienen hatten, ebenfalls zur Vorstellung der „Unsterblichkeit" der Rebe beitragen konnte. 1) Diodor a. a. O. 2) Plutarch de Isid. 66. 3) Psyche[4] I, 290f.

4) Hippolyt, *ref.* V, 9, p. 96 Wendland. Reitzenstein, Poim. 95.

5) E. Neustadt, De Jove Cretico, Berlin 1906 p. 52—55; Axel W. Persson, Der Urspr. d. eleusin. Mysterien, ARW 1922 XXI 287—309.

schaft[1]) handelt, zweitens, daß eine ganze Reihe solcher um die σπόρους καὶ ἀρότους agrarischer καρπῶν πνεύματα herum emporgewachsener, ganz analoger Passionslegenden wirklich nachweisbar sind.

Es handelt sich bei den angeführten Deutungen des Dionysosmythus und den gleichartigen auf die Korngottheiten bezüglichen Passionslegenden durchaus nicht um späte „philosophische" d. h. willkürlich rationalistische Auslegungen von der Art etwa, wie die stoische Gleichsetzung Ἥρα = ἀήρ, Ῥέα = ῥύσις o. dgl., sondern um die stoischer Sinnesart besonders zusagende Übernahme uralter, schlichtvolkstümlicher Überlieferungen über den Sinn der bei Aussaat und Ernte von Nutzpflanzen, Jagd, Zähmung und Tötung nutzbarer Tiere vor und bei dem Genuß des Lebenden zur Versöhnung der betreffenden, durch diese Vorgänge verletzten Numina befolgten Bräuche.[2]) Die stets wiederkehrenden Grundgedanken sind dabei: erstens durch laute Klagen über das Schicksal des gemarterten Tieres oder der gequälten Pflanze — die schon dem Xenophanes von Kolophon lächerlich vorkamen[3]) — das betreffende Geistwesen zu versöhnen, zweitens aber die Schuld an dem ganzen Vorgang durch besondere Vorkehrungen — wie Plutarch sagt, eine φυγὴ τῶν περὶ τὴν τροφὴν ἀδικημάτων[4]) — insbesondere durch Verkleidung in die Gestalt mystischer oder dämonischer Wesen, Landfremder u. dgl. von den

1) Die Begünstigung und „philosophische", gebildeter Leute würdige Ausgestaltung der orphischen Mysterien durch Peisistratos und seine unteritalischen Hofpythagoreer hängt zweifellos damit zusammen, daß dieser Abenteurer auf den Schultern der Bauern zur Macht emporgetragen worden war und daher auf diesen Stand bei allen seinen Neuerungen (Pöhlmann, Gesch. d. soz. Fr. I², München 1912, S. 210) die größte Rücksicht nahm. Für die Adeligen, denen die Homerischen Lieder vorgesungen wurden, gehörte Dionysos bekanntlich kaum zu den Göttern.

2) Die Erforschung dieser Tatsachen beginnt mit Mannhardts Feld- und Waldkulten und liegt abgeschlossen vor in den dreizehn Bänden der neuesten Auflage von Sir J. G. Frazers „*Golden Bough*". Vgl. besonders „Adonis, Attis, Osiris", p. 194ff.; Bd. III³, 1911: *The dying God*, p. 20—25; pt. V, „*Spirits of the Corn and of the Wild*". Das Wichtigste im Auszug in den Aufsätzen von Mac Culloch „Firstfruits" und von Fallaize „Harvest" in Hastings Encycl. Relig. and Ethics vol. VI.

3) Plutarch de Isid. 70. Bei Diels, FVS² 35, No. 13 fehlt gerade das eigentliche Zitat: „wenn die ägyptischen Priester ihre Götter für göttlich hielten, sollten sie sie nicht beweinen, wenn sie sie beweinen, sie nicht für Götter halten". „Denn", sagt er, „es ist lächerlich, zu klagen und zu beten, die Früchte möchten so gut sein, nochmals zu wachsen und zu reifen, damit sie noch einmal gegessen und bejammert werden könnten". Firmic. Mat., de err. prof. relig. 2, 7: „*cur plangitis fruges terrae et crescentia semina lugetis?*" (ebenfalls zu den Ägyptern gesagt). S. dazu neuerdings Hugo Gressmann, Tod und Auferstehung des Osiris, Der Alte Orient, XXIII, 3, Leipzig 1923, S. 20ff.

4) Plut. Conv. VII, sap. 16, 159c; Kern, Orph. Fr. p. 62, No. 215: „τὸ δ᾽ἀπέχεσθαι σαρκῶν ἐδωδῆς, ὥσπερ Ορφέα τὸν παλαιὸν ἱστοροῦσι, σόφισμα μᾶλλον ἢ φυγὴ τῶν περὶ τὴν τροφὴν ἀδικημάτων".

eigentlichen Tätern abzuschieben. Noch der hl. Augustin (o. S. 231, 2) kennt die manichäische Anschauung, daß die Bäume[1]) leiden und weinen, wenn man ihre Früchte pflückt, und der Presbyter Tyrbo[2]) erzählt von den Jüngern Manis, daß sie, bevor sie Brot brechen, zuerst zu dem Brotlaib sagen:

„Nicht hab ich Dich geerntet,
noch hab ich Dich gemahlen,
noch hab ich Dich geknetet,
noch schob ich Dich in den Ofen.
Sondern ein andrer hat das getan,
Er brachte mir's, unschuldig aß ich's."

24. „Kornes Pein" und „Flachses Qual".

Die Zubereitung des Brotes, die hier als eine Passion des Getreidegottes[3]) aufgefaßt ist, an der der Esser unschuldig zu sein vorgibt, bildet noch im 10. Jahrhdt. n. Chr. den Gegenstand der Klagelieder um den Gott Ta-uz, d. h. Tamuz[4]), die man sich als Arbeitsgesänge zur Begleitung der Feldarbeit, des Kornmahlens und des Brotbackens[5]) zu denken hat.

In dem bei En-Nedim (10. Jahrhdt. n. Chr.)[6]) erhaltenen, nach einem christlichen Schriftsteller Abû Sai'îd Wahb ben Ibrahîm angeführten Festkalender der heidnischen Harranier heißt es zum Monat

1) Genauer gesagt, die Baumseelen, die Dryades und Hamadryades.

2) Bei Epiphan. Haeres. 66, § 28 (in der K. v. Raumerschen Augustin-Ausgabe zu Augustin, conf. III, 10 angeführt. Beide Stellen verdanke ich Pfarrer Dr. Eberhardt Hommel-Schopflohe): ὅταν μέλλωϲιν ἐϲθίειν ἄρτον, προϲεύχονται πρῶτον οὕτω λέγοντεϲ πρὸϲ τὸν ἄρτον:

„οὔτε ϲε ἐγὼ ἐθέριϲα
οὔτε ἤλεϲα οὔτε ἔθλιψά ϲε
οὔτε ἐϲ κλίβανον ἔβαλον
ἀλλὰ ἄλλοϲ ἐποίηϲε ταῦτα
καὶ ἤνεγκέ μοι· ἐγὼ ἀναίτιοϲ ἔφαγον."

3) In der Franche-Comté heißt die letzte Garbe ausdrücklich „*gerbe de la passion*" (Mannhardt, FWK 231).

4) Die Form *Ta-uz* — genauer *Ta-wuz* zu lesen — entsteht durch die typisch babylonische *w*-Aussprache des *m*. Vgl. Zimmmern, Abh. ph. hist. Kl. Sächs. Ges. d. W. XXVII, S. 704, wo diese durch En-Nedim bezeugte Form übersehen ist. Dazu vgl. Liebrecht, Tammuz-Adonis, ZDMG XVII, 1873, S. 400 über das unter dem Titel *ta'asia*, d. h. „Trauer" von den indischen Mohammedanern gefeierte Klagefest.

5) Frauen, die unter Musikbegleitung durch einen Flötenspieler Brot kneten, zeigt eine böotische Terrakottagruppe archaischen Stils aus Theben, jetzt im Louvre, abgebildet bei K. Bücher, Arbeit und Rhythmus[5], Tafel II. Dazu ebenda S. 44, 4 über Athen. XII 518b; IV 154a, Brotkneten unter Flötenbegleitung bei den Etruskern. Dazu unten S. 270, 2, 3 über den ἀλῆτιϲ-Gesang beim Brotbacken.

6) Fihrist al Ulum IX, V 4 bei Chwolson, Die Ssabier II 27. Ders. „über Tamuz", S. 38f. Liebrecht, ZDMG XVII, 1963, S. 398.

Tamuz (Juli): „Mitten in diesem Monat ist das Fest *el Bukat*[1]), d. h. der weinenden Frauen, welches Fest gleich dem *Ta-ûz*-Fest ist, das zu Ehren des Gottes *Ta-ûz* gefeiert wird. Die Frauen beweinen ihn, weil sein Herr ihn so grausam getötet, seine Knochen in einer Mühle zermahlen und sie dann in den Wind gestreut[2]) hat. Die Frauen essen (während dieses Festes) nichts in einer Mühle Gemahlenes, sondern genießen bloß eingeweichten Weizen, Kichererbsen, Datteln, getrocknete Weinbeeren u. dgl.“ Liebrecht[3]) hat als erster, schon vor 60 Jahren, erkannt, daß das Leiden des gemahlenen und gesiebten Tamuz der Harranier genau dem Martyrium des Whisky[4])-geistes *John Barleycorn* in dem schottischen, in Robert Burns' Fassung so berühmt gewordenen Volkslied[5]) entspricht:

„They wasted o'er a scorching flame
The marrow of his bones
But a miller used him worst of all
For he crushed him between two stones.“

Das volkstümliche Vorbild dieses Liedes muß ähnlich ausgesehen haben, wie die kleine Passionsgeschichte des Getreides, die unter der Bezeichnung „Rugens Pine“ (des Roggens Pein) in schwedischen[6]), norwegischen[7]) und dänischen Märchen[8]) als ein ἱερὸς λόγος mit eigentümlich gespensterabwehrender Wirkung[9]) nachweisbar ist.

„Drei Könige[10]) waren einst im Ost,
weit waltet' ihr Gebot;
die schwuren hoch und feierlich
Hans Gerstenkorn den Tod.

Sie pflügten ihn im Acker ein,
sein Haupt bedeckt mit Kot;
sie schwuren hoch und feierlich,
Hans Gerstenkorn sei tot.

1) Vgl. o. S. 192, 1 f. über Βάκχος und den *Ba'al Bakhuth*; zur Beweinung des Tamuz, vgl. Ezech. 8, 14. Die *al bukkat* entsprechen also sprachlich und begrifflich den griechischen Βάκχαι. *bakka'un* „Weiner“, „Schluchzer“ heißen die Asketen bei den Arabern (Goldzieher, Vorles. ü. d. Islam², Heidelb. 1925, S. 133, 1 u. 332, 1).

2) Bezieht sich auf das Aussieben der Kleie aus dem Feinmehl durch ähnliches Worfeln, wie es beim Sondern von Korn und Spreu angewandt wird.

3) ZDMG 1863 XVII, 403. Zur Volkskunde, Heilbronn 1879, p. 259. Vgl. Frazer, Attis, Adonis, Osiris 1891.

4) Über „whisky“ = gaelisch *uisge beatha* = „aqua vitae“ s. o. S. 146, 2.

5) Deutsch von Karl Bartsch bei Wülker, Gesch. d. engl. Lit.² II, Leipzig 1907, S. 107.

6) Cavallius und Stephens, Schwed. Volkssagen und Märchen, deutsch von Oberleitner, Wien 1848, 232ff.; 372, 373.

7) Asbjörnsen und Moe, Norwegische Volksmärchen, deutsch von Bresemann I, 200ff.

8) Svendt Grundtvig, Gamle Danske Minder I, 105.

9) Im Hinblick auf die unten angeführten christlichen Parallelen mag erwähnt sein, daß die gleiche apotropäische Wirkung den Worten der Wandlung in der Messe zugeschrieben wird. So erzählt Gervasius von Tilbury, daß die Schloßfrau von Epervier in Valence stets die Kirche vor der Wandlung verließ. Als das einmal verhindert wurde, mußte sie, als der Priester die Konsekrationsformel aussprach, als entlarvte Hexe durchs Kirchendach ausfahren. Liebrecht, a. a. O., S. 193.

10) fremde mächtige Tyrannen! (ἀλλὰ ἄλλος ἐποίησε ταῦτα!)

Doch milde kam der frohe Lenz,
und warmer Regen fällt;
da wuchs Hans Gerstenkorn empor
zum Staunen aller Welt.

Des Sommers schwüle Sonne schien,
da ward er stark und dick,
mit spitzem Speer das Haupt bewehrt
vor jedem Mißgeschick.

Sanft kam der kühle Herbst heran,
wie bleich, ach, ward er da!
Gebückt das Knie, gesenkt das Haupt,
man sah, sein Ziel war nah'.

Die Farbe krankt' ihm mehr und mehr,
vor Alter welkt er hin;
da zeigten seine Feinde gleich
den mordbegierigen Sinn.

Mit einer Waffe lang und scharf
man überm Knie ihn hieb;
auf einen Karren band man ihn
wie einen Galgendieb.

Man legt ihn auf den Rücken hin
und prügelt ihn voll Zorn;
man hängt ihn auf in Sturmesbraus
und dreht' ihn hint' und vorn.

Man füllt ein dunkles Faß zum Rand
mit Wasser an im Nu;
da tat man unsern Hans hinein:
sink' oder schwimme du!

Man warf ihn auf die Tenne stracks,
mehr Leid ihm noch geschah:
denn regt' ein Lebenszeichen sich,
kniff man ihn hier und da.

Man sott ihm auf der Flamme Rost
das Mark aus dem Gebein;
ein Müller quetscht' — das ist zu arg! —
ihn zwischen Stein und Stein.

Man nahm sein innerst Herzensblut
und trank es rund umher;
je mehr man davon trinken tät,
der Wonne ward je mehr.

Hans Gerstenkorn, das war ein Held
von edlem, tapfrem Blut;
denn wenn ihr's nur getrunken habt,
wächst euch sogleich der Mut.

Vergessen macht es Mannes Weh,
erhöht all seine Lust,
macht singen, ob die Trän im Aug'
ihr steht, der Witwe Brust.

Drum lebe hoch Hans Gerstenkorn!
Die Gläser nehmt zur Hand!
Sein edler Same fehle nie
im alten Schottenland!"

In einem der angeführten schwedischen Märchen vom Typus des „gestiefelten Katers" verwandelt sich die hilfreiche Katze in einen Brotlaib[1]), legt sich auf die Türschwelle und verscheucht einen riesigen Unhold mit den Worten: „erst kneteten sie mich zu Tode, dann bestreuten sie mich mit Mehl zu Tode, dann spießten sie mich zu Tode, dann buken sie mich zu Tode".

In einer Variante aus Upland fehlt die Verwandlung der Katze in einen Brotlaib; trotzdem antwortet sie dem Riesen: „Du kommst

1) Der ἱερὸς λόγος gehört also zu einem Gebildbrot, das die Teigkatze bzw. die „Kornkatze" darstellt. Vgl. über die schwed. „*döfvelkatt*" = holl. „*Düvkater*" Höfler, Arch. f. Rel. Wiss. IX, S. 258; Hammarstedt, Meddelanden fr. Nord. Museet 1898, S. 24ff.; Reuterskjöld, Speisesakramente, S. 118, 14. Solch tierförmige Gebäcke sind in der *Pemmatologia sacra* (Lobeck, Aglaoph. 1050ff.) aller Völker zahlreich nachweisbar. (Stengel, Griech. Kultusaltertümer², S. 90; Höfler, Gebildbrote 1906; Liebrecht, Z. Volkskunde, S. 436ff. Ein solches Gebildbrot bzw. ein „Speisegötze" (der Ausdruck stammt aus der norwegischen Eiđsifia þings log. I § 24, cf. Friđþiofssaga c. 9) „aus Teig" wurde vielfach aus der ersten bzw. letzten Garbe gemacht und feierlich verzehrt.

nicht herein, bevor du weißt, was ich gelitten habe: erst mahlten sie mich, dann brühten sie mich, dann ging ich auf, dann zerschnitten sie mich, dann droschen sie mich, dann buken sie Brot aus mir und aßen mich auf."

In einer westgothländischen Version ist das in Brot verwandelte Tier ein Hund. Der Spruch selber lautet: „erst warfen sie mich in eine Grube, dann wuchs ich auf als Halm, dann ward ich zu einer Ähre, dann schnitten sie mich, dann droschen sie mich, dann mahlten sie mich, dann buken sie mich im Ofen."

Die dänische Fassung — ein Märchen vom Typus des „dankbaren Toten" — enthält das Schlagwort von der „Rugens Pine": ein Troll will ins Haus herein; ihm wird gesagt, herein könne er schon kommen, aber er müsse auch des Roggens ganze Qual ausstehen. Was das sei, „des Roggens Pein"? „Im Herbst wirst du gesät und kommst tief in die Erde, im Frühjahr gehst du auf, im Sommer dörrst du in der Sonne, wirst im Regen durchnäßt, dann geschnitten, getrocknet, in die Scheune gefahren, zum Schluß gedroschen." „Was, dreschen soll ich mich lassen?" „Ja, dann in die Mühle fahren und mahlen!" „Was?" „Ja, gemahlen und gebeutelt mußt du werden." Wie das der Troll hört, zerspringt er in Kiesel.

Dieser Logos von der „Kornes Qual" ist sehr früh — wahrscheinlich unter dem Einfluß der im Osiriskult nachweisbaren Vorstellungen dieser Art[1]) — auf das eucharistische Brot und das Leiden Christi oder auch der Märtyrer übertragen worden. Clemens Alexandrinus[2]) sagt ausdrücklich, die im Sakrament dargebotene cὰρξ ἀνι-

---

1) Frazer, Attis, Adonis, Osiris, p. 325f. zu der bei Lanzone, Diz. di Mitologia Egizia pl. CCLXI abgebildeten Darstellung des toten Osiris, aus dessen Leiche Gerstenhalme aufsprießen. A. Wiedemann, *L'Osiris végétant, le Muséon*, N. S. IV, 1903, p. 112ff. über die den Toten ins Grab mitgegebenen Osirisbilder aus gerstenbesätem, im Grab aufkeimendem Lehm. Frazer, a. a. O. 324, 1 vergleicht dazu sehr richtig die den Eleusinischen Mysten bei der Epopteia gezeigte abgeschnittene Kornähre, die Bischof Hippolyt von Ostia, *ref.* V, 8 p. 96 und 199 Wendland (Reitz., *Poim.* 95, cf. 98) im Zusammenhang mit der Bezeichnung des Attis und Adonis als cτάχυc χλοερὸc τεθεριcμένοc bzw. ἀμηθεὶc erwähnt. All das hat Rohde übersehen, wenn er Psyche[4] I, 292 bezweifelt, daß aus dem Vergleich der Seele mit dem Samenkorn sich je ein Unsterblichkeitsglauben anschaulich entwickeln konnte. Daß die Juden die Vorstellung in Ägypten kennen gelernt haben müssen, zeigt das Gespräch eines R. Meir mit der Königin Kleopatra, Sanhedr. 90b unten (cf. Jalk. II, 20c und Pirkê di R. Eliezer, Levy, Nhb. Wb[2], 472b) zu Psalm 72, 16 „sie werden beim Erwachen der Feldblume gleich aufblühen" — „denn wenn das Weizenkorn, das bei der Aussaat nackt der Erde übergeben wird, in so mannigfaltigen Hülsen keimt, um wie viel mehr werden die Frommen, die mit ihren Körpern umkleidet begraben werden, wiederum in ihren Kleidern — den Körpern — auferstehen". Abbildung einer ägypt. „Getreideleiche" nach M. G. Daressy, Fouilles de la vallée des rois, Taf. VII Nr. 24601 bei H. Gressmann, a. a. O. Taf. 3, Abb. 5.

2) Paidag. I, VI, 46, 1.

σταμένη des Herrn, τὸ μυστικὸν τοῦ ἄρτου παρασημειωτέον sei so zustande gekommen, wie der Weizen durch die Verwesung beim Säen hindurch wieder aufersteht (καθάπερ ἐκ φθορᾶς καὶ σπορᾶς ὁ πυρὸς ἀνίσταται), und mit einem Wortspiel zwischen πῦρ und πυρός weist er darauf hin, daß „das Brot der Kirche“ durchs Sterben, durch Feuer hindurchgehen und „gebacken“ werden muß (σάρξ . . διὰ πυρὸς συνισταμένη . . . εἰς ἄρτον πεπτόμενον), ein Gedanke, der in der syrischen Didaskalie[1]) wiederkehrt und vielleicht auch zu der ständigen Erwähnung der drei Jünglinge im Feuerofen in der Liturgie der mozarabischen Messe[2]) geführt hat.

Früh wird das Martyrium der Blutzeugen Christi unter dem Bild der „Kornes Qual“ beschrieben: im Polykarpmartyrium (c. 15)[3]) steht der Märtyrer auf dem Scheiterhaufen οὐχ ὡς σὰρξ καιομένη, ἀλλ᾽ ὡς ἄρτος ὀπτώμενος, wie Brot, das gebacken wird. Der hl. Ignatius[4]) nennt sich selbst das Korn Gottes, das von den Zähnen der wilden Bestien[5]) des Zirkus zermahlen wird zum reinen Brot Gottes: σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι᾽ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. Mitten unter ihren Qualen ruft die hl. Agathe ihren Henkern zu: *„non enim potest triticum in horreum poni nisi theca eius fortiter fuerit conculcata et redacta in paleas: ita et anima mea“* etc.[6])

Mit allen Einzelheiten aber überträgt auf den im Brote gegenwärtigen, leidenden und wiederauferstandenen Messias das Leiden des Weizenkornes[7]) das im 13. Jahrh. entstandene mittelhochdeutsche „Vaterunser“ des Johann von Krolewitz[8]), nach dem der Christus vom Weltschöpfer „gesät“ wurde (Joh. Ev. 12, 23. 24) „ensprozen was“, „in blute stand“, „wuhs“, „gemeit“ wurde, „gebunden, als man ein garben tut“, „gevuret in“, „gedroschen“, „mit besemem gekart“, „gemalen“, „in ein oven geschossen“, drei Tage darin gelassen, dann „uz genummen“ und als Brot „genosen“ wird.

Ganz ähnlich wie die Getreideernte als „Kornes Qual“, konnte

---

1) VI, 22, 2 ed. Funk *„panem mundum praeponentes, qui per ignem factus est“*.

2) Wetter, Das christliche Mysterium, altchristl. Liturgien I, Göttingen 1921, S. 108, 10.

3) Wetter, a. a. O. S. 137. 4) Römer 4, 1; Wetter, a. a. O. S. 138.

5) Vgl. hierzu u. S. 281 ff. über die Bedeutung der „wilden Tiere“ bei diesen Riten.

6) Acta SS. 5. Febr. 618. Eisler, Weltenmantel, S. 148.

7) Christus, der Weizen, auch bei Hagen, Ms. H, 340b; Reinbot v. Dorn, Hl. Georg 4048, 4084; Konrad v. Würzburg, Gold. Schmiede, ed. Wilhelm Grimm XLIX. „Christus das Weizenkörnlein“ Ph. Wackernagel, Das Kirchenlied, S. 704.

8) ed. Lisch, in Kürschners Bibl. d. deutschen Nationalliteratur, XIX. Bd., 1839, S. 126; Mannhardt, FWK 231; vgl. Eisler, Weltenmantel S. 148, 4. Das Gegenstück zu dieser Christianisierung der Klage um des „Kornes Qual“ ist der Ersatz der den Διονύσου πάθη gewidmeten klassischen Tragödie durch das bewußt die „Bakchen“ des Euripides nachahmende, fälschlich dem Gregor von Nazianz zugeschriebene byzantinische Passionsspiel Χρίστος πάσχων (Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litt.[2] 746 ff.).

und mußte die Weinlese als ein διαςπαςμός und eine θλῖψις (o. S. 211) des Reben- bzw. Traubennumens aufgefaßt werden.

Einen Monat nach dem Tamuzfest der Getreideernte und der Beweinung des gemarterten Kornes fand in der Tat nach dem eingangs zitierten Kalender von Harran das Weinkeltern statt. Bei dieser Feier wird nach der genannten islamischen Quelle angeblich ein Kind geschlachtet und — in einen Kuchen verbacken — von den Eingeweihten verzehrt. Ob dabei der Berichterstatter nicht ein symbolisches Opfer eines „Kindelkuchens" als anthropophagische Mahlzeit mißverstanden hat, kann angesichts der analogen, gegen Christen und Juden sicher grundlos vorgebrachten Beschuldigung und der sehr zweifelhaften Überlieferungen über Kindermorde in den Dionysien der geschichtlichen Zeit[1]) dahingestellt bleiben, obwohl die Nachricht vollkommen zu der merkwürdigen Behauptung in der „Weisheit Salomonis" 12, 4 paßt, wonach die heidnischen Kananäer (τοὺς παλαιοὺς οἰκήτορας τῆς ἁγίας σου γῆς) „τελετὰς ἀνοςίους, τέκνων τε φονέας ἀνελεήμονας καὶ ςπλαγχνοφάγων ἀνθρωπίνων σαρκῶν θοῖναν καὶ αἵματος ἐκ μέσου μύςτας θιάσου" gefeiert hätten.

Jedenfalls zeigt der Bericht, daß das Weinkeltern — sei es nun wirklich — durch ein Kinderopfer gefeiert, oder — wahrscheinlicher — sinnbildlich als διαςπαςμός, θλῖψις und blutige Tötung eines jugendlichen Numens aufgefaßt wurde, in dem wir wahrscheinlich die keilschriftlich bezeugte Schwester des Tamuz, die NIN-GIŠTIN-ANNA, die „Herrin der himmlischen Rebe" erkennen dürfen.

Wie bei der Getreideernte das thrakisch σιτ-άλκας[2]), griechisch wahrscheinlich οὖλος[3]) genannte Klagelied um „Rugens Peine", so ertönt schon zur Zeit der Homerischen Schildbeschreibung[4]) im re-

1) a. u. S. 252, 2 a. O.

2) Xenophon Anab. 5, 9, 6, 16, 6 ᾄδειν τὸν σιτάλκαν „das Getreidelied singen" von σῖτος und thrak. ἄλκας = skr. *arka*, armen. *erg* = ᾆσμα, griech. ἔλεγος, cf. armen. *elegn* = „Schilf", „Flöte"; s. Brunnhofer, Vom Pontus zum Indus, Leipzig 1890, p. 91). Das kretische Steatitgefäß, Bossert, Altkreta Abb. 94—97, stellt einen solchen Sitalkaszug dar, bei dem einer der Teilnehmer — ein deutliches Zeichen ägyptischer Beeinflussung durch die dortigen Klageriten um den Kornosiris! — das ägyptische Sistrum schwingt. Vgl. u. S. 245, 4 über „Krotopos", den „Rasseltöner".

3) Vgl. Weltenmantel S. 281, 9 über die nach der Demeter Οὐλώ oder Ἰουλώ = „Garbe" genannten οὖλοι (= *ululatus* „Klagelieder"), Semos bei Athenaeus XIV, 618d oder ἴουλοι (Schol. Lycophr. 23). Dazu u. S. 274, 6 über die *eloole*-Gesänge bei der Weinlese. Ebenso ist die altgermanische Bezeichnung *Jul*-Zeit, *Jul*-Eber, *Jul*-Block von '*youling*'-*howling* (Rendel Harris, Origin of .. Apple Cults, Manchester 1919, p. 10f.; u. S. 258, 2) abzuleiten.

4) Ilias 18, 569 ff.: „τοῖσιν δ'ἐν μέσσοισι πάϊς φόρμιγγι λιγείῃ
ἱμερόεν κιθάριζε, λίνον δ'ὑπὸ καλὸν ἄειδεν
λεπταλέῃ φωνῇ, τοὶ δὲ ῥήσσοντες ἁμαρτῇ
μολπῇ τ'ἰυγμῷ τε ποσὶ σκαίροντες ἕποντο".

benstrotzenden Weinberg zwischen den dunklen Trauben, während Jünglinge und Jungfrauen sie abernten und in geflochtenen Körben wegtragen, klingendes Leierspiel, zu dem die Winzer im Stampfschritt und Tanz mit Gesang und gespieltem Wehgeschrei[1]) einhergehen: zur Leier aber singt der Sängerknabe den καλὸν λίνον oder die λινῳδία[2]), die die Quellen zum Erstaunen der dem Landleben entfremdeten alten und neueren Alexandriner einerseits als ein Weberlied[3]), andrerseits als einen Bauern- und Erdarbeitergesang[4]) bezeichnen. Die Lösung dieses Rätsels[5]) liegt darin, daß die Volkskunde der slavischen, baltischen und germanischen Völker ein der „Rugens Peine" genau entsprechendes Gegenstück in einer Klage über des „Flachses Qual" verzeichnet, die den Inhalt von Arbeitsliedern beim Anbau und der Verarbeitung des Flachses[6]) gebildet haben müssen.

In der Kunstdichtung ist dieser Gegenstand vertreten durch Andersens reizendes Kindermärchen[7]) vom leidensvollen Lebenslauf des Flachses: wie das Samenkorn hinab muß in die dunkle Erde und dann erst wieder durchdringt zum strahlenden Sonnenlicht, wie die Blume im heißen Sonnenbrand und im Regen stehen muß, bis eines Tages böse Leute daher kommen, das arme Pflänzchen beim Schopf packen und mit der Wurzel aus der Erde reißen, wie es nun in endloser Marter im Wasser ersäuft, über Feuer geröstet, durch Schläge gebrechelt, auf Dornen gehechelt, zu Faden versponnen, zu Linnen verwebt, mit Scheren geschnitten, mit Nadeln zerstochen und zu Hemden genäht wird.

---

1) ἰυγμός, das ἰου, ἰου! Geschrei der Tragödie, cf. Aeschyl. Choeph. 26, ἰυγμοῖσι βόσκεται κέαρ; und Eurip. Hercl. 127 τί δῆτ' ἰυγμῶν ἧδ' ἐδεῖτο συμφορά. Die übliche Übersetzung „Juchzen" der Freude — etymologisch zulässig (sachlich vgl. Schol. Aristoph. Pax 316 über das auch als Freuderuf vorkommende ἰοῦ) geht nur von der heutigen Vorstellung der Weinlesefreude aus, — die übrigens den Alten durch das Klageheulen durchaus nicht wirklich verdorben worden sein wird: im Gegenteil!

2) So die Scholiasten zur Stelle. Greve in Roschers ML II², 2057, Z. 1.

3) Epicharm. bei Athen. 14, 10, p. 618d: „ἡ δὲ τῶν ἱστουργῶν ᾠδὴ αἴλινος ὡς Ἐπίχαρμος ἐν Ἀταλάνταις". Eustath. ad Il. II, 1163: „ἡ μέντοι ἐξ Ἐπιχάρμου χρῆσις ἐθέλουσα τὸν αἴλινον ᾠδὴν ἱστουργούντων εἶναι, οὐ τὸν Λίνον τὸ κύριον (sc. ὄνομα = den Eigennamen) κεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ λίνον". Über Webelieder s. K. Bücher, a. a. O. S. 103 f.

4) Pollux I, 38: „λίνος καὶ λιτυέρσης" — das letzte ein schon von Mannhardt richtig erklärtes Schnitter- und Tauzauberlied: — „σκαπανέων ᾠδαὶ καὶ γεωργῶν".

5) Angedeutet schon „Weltenmantel" S. 149, 2. Der dort angekündigte Philologusaufsatz ist nie geschrieben worden, doch hat O. Crusius auf meine Erklärung des Linosgesanges seit 1910 in seinen Vorlesungen über griechische Lyrik mehrfach zustimmend hingewiesen.

6) Lieder zu derartigen Arbeiten bei Bücher, a. a. O., S. 81 ff.

7) Deutsch von H. Denhart, Bd. I, S. 471 der Ausgabe des Reclam Verlages.

Die Vorbilder dieses Märchens — ebenso wie „Rugens Peine“ — immer mit abwehrender Kraft Riesen und Totengespenstern oder der Mittagsfrau erzählt — finden sich in einer Menge von litauischen, wendischen, oldenburgischen, schleswig-holsteinischen, aber auch tirolischen Geistergeschichten.

Man höre etwa die Erzählungen der steirischen Slovenen über die Tücke ihrer furchtbaren, am hellen Mittag umgehenden Sichelfrau, der *Přezpolnica*[1]), von der die Leute meinen, sie schlüge jedem mit der Sichel den Kopf ab, den sie während der Mittagszeit auf dem Felde treffe[2]), wenn er ihr nicht eine Stunde vom Flachs oder von der Hirse[3]) erzählen kann.[4]) Diese unheimliche „Muhme“ trifft zu Mittag auf dem Acker eine Flachs wietende Frau, mit der sie sich in ein Gespräch einläßt; die Frau sucht die Zeit zu vertrödeln, indem sie der *Přezpolnica* langsam vom Nutzen des Flachses erzählt. Gerade als es eins schlägt, ist die Frau bei den Worten angelangt: „zum Hemden machen“. Da schreit die Mittagsfrau wild auf: „Das hat dir der Teufel gesagt, ‚Hemden nähen‘!“ und verschwindet. Ähnlich ist die oldenburgische Parallelsage[5]): Riesen, die am Strande bei Kembs mit großen Steinen spielen[6]), finden Arbeiter mit dem Aufziehen des Flachses beschäftigt. Da fragen die Riesen sie: „Wat willt je mit dat Kruet?“ Darauf die Arbeiter: „Daer will wy uns

---

1) Auch *Serpolnića* und *Serpyšyja* genannt, femin. zu einem Dämon *Serp*, der gleichfalls als sichelbewehrtes Mittagsgespenst beschrieben wird. Beide Namen sind wohl richtig von Laistner (Rätsel der Sphinx, II Berlin 1889, S. 289ff.) zu lat. *Proserpina* (von *serpere*; pro- wie in προτρυγητήρ; die Gestalt wurzelt im Ritual der vor der Mahd zu vollziehenden Bräuche) gestellt worden. Sehr bemerkenswert im Hinblick auf die geheimnisvolle schwarze und pferdeköpfige Demeter Melaina von Phigalia (Paus. VIII. 42, 4) und die ἵπποι in den lakonischen Kulten der Korngöttin (Sam Wide, Lak-Kulte 79, 1, 179, 331) scheint es mir, daß die Slaven diese ihre sichelbewehrte Serpolnica schwarz und pferdefüßig nennen (s. Veckenstedt, Wendische Sagen etc. Graz 1880 S. 106; ibid. S. 105 steht die im Text wiedergegebene Sage).

2) Vgl. u. S. 278f. über solche als Vergeltung an den Schnittern gedachten Rachehandlungen.

3) Älteste indogermanische Ackerfrucht s. Schraders Art. „Hirse“ im Real-Lex. d. indog. Altertumskunde² S. 504. Hier ist also die vor der Einführung des Roggenbaus übliche Form der „Kornes Pein“-Litanei gemeint. Vgl. den griechischen, von Artemis getöteten, von seiner Mutter beweinten Hirseheros „Kenchrias“ Paus. 2, 2, 3 den Sohn des Poseidon Kenchreios (Steph. Byz.), des Roßgottes! (frdl. Hinweis von K. Ziegler) 2, 3, 3; Steph. Byz. s. v. Κεγχρεαί und Kenchreis, die Hirsegöttin, die Gemahlin des „Kinyras“, des Leierspielers, Ovid. Met. 10, 435. Hyg. 58. Lact. fab. 10, 9.

4) Vgl. Haupt, Sagenbuch der Lausitz I, 70, Nr. 74; Grässe, Sächs. Sagen II, 187; Schulenburg, Wendische Sagen S. 89f.

5) Pastor Köhler aus Oldenburg bei Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg, Kiel 1845 S. 277.

6) Vielleicht steckt auch hinter diesem Zug ein agrarischer Ritus, etwa nach Art der eleusinischen Lithobolie.

Hemden van maken". Die Riesen: „Wo fangt je dat denn an?" Antwort: „Wie maeten erst den Flachs röhpeln". — „Is dat denn all nong?" „Nä, denn mütt hei erst röten." „Unn denn?" „Wart he swungen." „Unn denn?" „Wart he spunnen unn denn waeft." „Denn wart Linnen bleekt, unn unsre Fruens snyden das tou unn nehen das tousammen unn denn hebben wie ierst Hemden." — „Da", meinten die Riesen, „das wäre viel Mühe um nichts, und sie wären glücklich, daß sie nichts damit zu tun hätten".

Kandidat Arndt[1]) hat die folgende Fassung in Schleswig aufgezeichnet: Ein Riesenmädchen trifft eine Bäuerin beim Flachssäen, die Frau verspricht ihr ein Hemd. Wie die Riesin zudringlich fragt, wann sie das Geschenk erhalten würde, erzählt ihr die Frau wieder dieselbe langwierige Geschichte von der Bearbeitung des Flachses, worauf das Riesenmädchen, angeödet, wie man zu sagen versucht wäre, durch die endlose Litanei, über den Berg wegspringt und verschwindet.

In der Oberinntaler Sage endlich wird erzählt, wie einst die milden Saligen Fräulein[2]) mit ihrer Königin Hulda an einer Jäterin fliehend vorüberschweben. Hinter ihnen her tobt der böse Feind aller Waldweiblein. Der „Wilde Mann" wird aber von der Jäterin aufgehalten, indem ihm die Listige die lange Erzählung vom gebrochenen, geschundenen, gehechelten und gesponnenen Flachs bis zu der gebleichten Leinwand im Schrank, aus der Hemden und Schürzen geschnitten werden, hersagt, bis sie die Saligen in Sicherheit weiß. In den litauischen Überlieferungen[3]) ist für die typische und langweilige Erzählung der eigenartige Titel „Flachses Qual" mit überliefert, den man nach Anleitung von Ἀδρηστοῦ πάθη[4]), der in Sikyon mit „tragischen Chorgesängen" gefeierten, später durch Dionysosfeiern ersetzten „Leiden des Gereiften"[5]) oder der Διονύσου

1) Bei Müller a. a. O.

2) Hörmann, Die Saligfräulein und Nörgelen, Bozen 1874 S. 16 ff. Hammerle, Sage und Märchen, Innsbruck 1854, S. 21 ff. Alpenburg, Mythen S. 50 ff.

3) Leskien und Brugmann, Littauische Volkslieder und Märchen, Straßburg 1892 S. 497 ff. 4) Herodot, 5, 67.

5) Von ἀδρέω „reifen", ἄδρησις das Reifen, ἀδρός „reif", ἀδροσύνη „Vollreife der Ähren". Nach Hygin. f. 242 stürzen sich Hadrestos und sein Sohn auf Grund eines Orakels ins Feuer und geben sich so den Tod. Das stimmt sehr gut zu dem Schlußakt von „Rugens Peine", dem Brotbacken (vgl. o. S. 237 ff.), kann sich aber auch auf das Dörren irgendeiner Frucht beziehen. Da σικυών — wie ἀμπελών — ursprünglich der Gurken- bzw. Melonengarten und somit Sikyon eine Melonen- oder Gurkenstadt, ein antikes Znaim, gewesen sein muß, ist mit dem Ἀδρηστός dort kaum etwas andres als die „reife Melone" bzw. „Gurke" (σίκυος) ἀδρηστός gemeint, d. h. das, was sonst σίκυος πέπων oder allein πέπων hieß (Strat. 39, Anthol. XII, 197); noch früher — da Sikyon vor Einführung der Gurkenzucht den Mohnbau betrieb und noch bei Hesiod Μηκώνη „Mohnstadt" hieß (Hesiod, Theog. 536; Strabo VIII, 382; Steph. Byz. s. v.

πάθη[1]) etwa mit *Λίνου πάθη ins Griechische übersetzen könnte. Die Braut eines Verstorbenen wird von dem Gespenst, zu dem sich noch ein andrer Toter gesellt, aufs heftigste verfolgt. In höchster Not sagt sie zu den Toten: „Geduldet euch ein wenig, ich will euch erst des Flachses Qual erzählen". Und da erzählt sie den Toten, wie man den Flachs sät, wie er dann wächst und reif wird, wie er gerauft, getrocknet, ausgebreitet, aufgenommen, in die Brechstube eingefahren und getrocknet wird, wie man ihn dann brechelt, ausschwingt und hechelt und dann spinnt und webt, bleicht, schneidet und näht. Wie sie ihre Geschichte hergesagt hat, kräht der Hahn und die Toten verschwinden. Oder ἄλλως[2]): Zwei Mädchen, die im Übermut die Toten am Friedhof zum Tanz aufgefordert haben, flüchten vor den verfolgenden Gespenstern in eine Brechstube und verbergen sich hinterm Ofen. Die Gespenster dringen ein, werden aber von einer weisen alten Frau mit folgenden Worten hingehalten: „Setzt euch her, meine Söhne, ich will euch des Flachses Qual erzählen." Und als die beiden sich gesetzt, erzählt sie, wie man den Flachs sät, rauft, ⟨zusammenflickt und aus den Lumpen Papier macht⟩[3]). Wie sie zu Ende ist, kräht der Hahn, worauf die Toten drohend ausrufen: „Es ist euer Glück, daß uns die Alte durch ihre Rede von der Verfolgung abgebracht hat" und verschwinden.



Abb. 108. Zu S. 245, 3.

Wie der thrakische σιτάλκας oder der griechische οὖλος die „Kornes Qual", so besingt die λινῳδία oder das „Weh Linos!"-Lied

Σικυών; Schol. Pind. Nr. 9, 123) — muß der ἄδρηστος μήκων, der reife Mohn beklagt worden sein — jener „Mecon", den Serv. Virg. Georg. I, 1, 212, offenbar nach attischer Überlieferung als einen Athener und Liebling der Demeter kennt, den diese in eine Mohnstaude verwandelt habe. Die in der Erörterung der Anfänge der Tragödie so viel besprochene Nachricht des Herodot (o. S. 243, 4, u. S. 264, 5), daß der Tyrann Kleisthenes in Sikyon die Chöre des Hadrestos dem Dionysos gegeben habe, bedeutet somit eine neuerliche Umstellung der dortigen Landwirtschaft, und zwar auf den Weinbau, wofür sicherlich wirtschaftlich zwingende Gründe vorlagen. Die Form ἀδρηστός zu ἀδρέω wie ἐραστός = ἐρατός zu ἐράω. Adrestos bei Herodot ist jonische Psilose.

1) Plutarch, de esu carn. I, 996c: „τὰ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη". Pausan. VIII, 37, 5: „Ὀνομάκριτος . . τοὺς Τιτάνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησε αὐτούργους". cf. 1 Petr. 1, 11: „τὰ εἰς Χριστοῦ παθήματα"; 5, 1, 9: „τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ".

2) August Schleicher, Litauische Märchen etc., Weimar 1857, S. 34.

3) Ganz so endet die Sache bei Andersen. Aber der bloße Vergleich mit den übrigen volkstümlichen Versionen zeigt, daß das Eingeklammerte ein Zusatz ist, der nicht älter sein kann als die ältesten Lumpenpapiermühlen im Norden (vgl. über diese Wattenbach, Schriftwesen im Mittelalter, Leipzig 1896, S. 143 ff.).

— das αἴ λίνον![1]), der οἰτόλινος[2]) der Weber[3]) sowohl wie der Bauern und Erdgräber — die „Flachses Qual", um den „lieben", „schönen" Flachs (καλὸν Λίνον)[4]) zu versöhnen und nach all der Qual doch zum Wiederkommen im neuen Jahr zu verlocken. Wie der Ägypter jeden Toten

1) So Aeschyl. Agam. 121 ff. 2) Paus. 9, 29, 8.

3) In derselben Weise, wie das Martyrium Christi und einzelner Märtyrer im Bild der „Kornes Pein" geschildert wurde (o. S. 239f.), ebenso haben Garnspinner, Leinen- und Wollweber auf ihren Schutzheiligen St. Blasius von Caesarea am Argaeus in Kappadokien die „Flachses Qual" — vier Tage in Wasser gesotten, mit Knüppeln gedroschen und mit eisernen Kämmen gehechelt werden — übertragen. Vgl. Abb. 108 einer Miniatur des 16. Jhdts., Brit. Mus. Add. Mss. 35254 M Nr. 8, abgebildet bei H. Ling Roth, Bishop Blaise, Saint, Martyr and Woolcombers' Patron, Proc. Soc. Antiqu. of London XXVII, 3, 12, 1914; Reprint: Bankfield Museum Notes II. Ser. Nr. 6, Halifax 1915, p. 29 (frdl. Hinweis von Prof. George Unwin, Manchester, dem ich auch einen Abdruck der Arbeit verdanke). Dazu: „*pecten hunc carpit ferreus*", Hymni Lat. Med. Aevi ed. F. J. Mone, Freiburg 1853, Nr. 853; ibid. Nr. 855: „*catenis, carceribus, fustibus et pectinibus probatus . . . victor coeli coruscas in arce*". Die dem 12. Jahrh. zugeschriebenen Hymnen geben sich als Dichtungen des Johannes Damascenus (✝ 754), und es ist durchaus nicht unmöglich, daß sie nach griechischen Hymnen dieses fruchtbaren geistlichen Dichters übersetzt sind. In der ältesten Vita (bei Symeon Metaphrastes) — wo St. Blasius als Einsiedler in einer Höhle wohnt und alle wilden Tiere zähmt und segnet (vgl. o. S. 26, 5), wird nicht er mit den eisernen Hecheln (κτένια σιδηρά) gemartert, sondern sieben seiner Jüngerinnen, deren Fleisch bei dieser Prozedur schneeweiß aufleuchtet (wie die weißglänzenden Flachsfasern nach dem Hecheln!). Das Sieden ist in der Legende des hl. Blasius von Caesarea, Acta SS. Febr. vol. I p. 324 ff. überliefert, „*ungulae*" — eiserne Klauen, die mit Wollkarden und Flachshecheln natürlich nichts zu tun haben — werden tatsächlich als Folterwerkzeuge im Codex Justinianus 9, 18, 7 *cca. finem* erwähnt. Die Überlieferung von einem mit *ungulae* gefolterten Märtyrer, Bischof Blasios, könnte möglicherweise durchaus geschichtstreu sein (βλαισός), „der mit den ausgedrehten Füßen", der „X-beinige", kann ein Beiname wie „Hermannus *Contractus*" sein; lat. *Blaesus*, der „Stammler", griech. Βλασίων kommt als Cognomen in der Gens der Cornelier und Helvier vor (Dio Cass. 46, 53). Die Umbildung der *ungulae* in die *pectines* (κτένια) der Garnkämmer und Flachshechler wird erfolgt sein, als die Weber und Spinner den Märtyrer zu ihrem Patron wählten (zahlreiche englische Belege für Blasius als Gildenpatron der Wollweber und Garnkämmer in England bei Ling Roth a. a. O.) und die „Flachses Qual" auf ihn übertrugen.

4) Dazu paßt es trefflich, daß Linos als Sohn der *Psamathē* (= „Erde", „Sand") und des Apollon (Helios) gilt. Krotopos, der „Rasselstimmige", der aus Furcht vor dem Linos „ausgesetzt" wird, ist die „Rassel" bzw. der Rasselmann oder Sistrumträger (o. S. 240, 2), der bei den Saat- und Erntefesten mit seinem Lärm die unholden Geister scheucht, ein Gegenstück zu den den jungen Dionysos mit Waffen umtanzenden Kureten (= Jünglinge) und Korymbanten (= Beerenleser, Winzer von κόρυμβος = „Traube"). Daß den Linos „Hunde" zerrissen haben, bezieht sich einerseits auf die „Hundstage" der Erntezeit (u. S. 255, 3), andrerseits auf die u. S. 284, 3 zu besprechenden kynanthropischen Masken, durch die die Erntearbeiter die Schuld von sich auf „tolle Hunde" abwälzten (u. S. 255, 3). Linos als Dichter und Sänger ist mißverständlich aus dem Ausdruck „Linoslied" und der alten Grabschrift bzw. Liedstrophe (Append. Anthol. Pal. 390) entstanden, wo ὦ Λίνε πᾶσι θεοῖσι τετιμένε σοὶ γὰρ ἔδωκαν ἀθάνατοι πρώτῳ μέλος ἀνθρώποισι ἀεῖσαι ἐν ποδὶ δεξιτέρῳ ... fälschlich „dir gaben die Götter als erstem, den Menschen ein Lied zu singen" verstanden wurde, statt „dir ein Lied zu singen, als dem ersten (scil. Verstorbenen; s. Eurip. Or. 1380 αἴ λίνον, ἀρχὰν θανάτου), verliehen (= lehrten) die Unsterblichen die Menschen". Wenn das Linoslied, wie die

als Osiris beklagt[1]), scheinen Griechen und Phryger[2]) die Klage um den gemarterten, in der Blüte hingerafften Flachs bei jeder feierlichen Totenklage[3]) angewandt und überdies auch andre Gewächse[4]) in gleichen Liedern beklagt zu haben, sodaß — insbesondere in den Chören der Tragödie[3]) — αἴ λίνον allmählich ein allgemeiner Weheruf wie deutsch „oh Jesus, Jesus!", antik ὦ τὰν Ἄδωνιν[5]) geworden ist.

So erklärt sich auch die an sich auffallende, durch das Metrum geschützte[6]) homerische Angabe, daß der Flachsgesang bei der Weinernte gesungen wurde.[7]) Schon damals bedeutet das nur noch einen

---

o. S. 237f. angeführten Fassungen von „Rugens Pine" die Leiden des Flachses in der ersten Person erzählte, d. h. der ἐξάρχων des Chores den Linos „tragierte", mußte übrigens auch deshalb der Linos als Sänger gelten.

1) Vom „Zerreißen des Flachses" (beim Hecheln) und vom „Fällen des Baumes" (u. S. 248, 3, 4) sangen auch die Ägypter bei der Osirisklage (Plutarch, de Iside et Osiride 21: „cιγῷ (ἐῶ Wytt.; codd. αἰνῷ) δὲ τομὴν ξύλου καὶ cχίcιν λίνου καὶ χοὰc χεομέναc διὰ τὸ πολλὰ τῶν μυcτικῶν ἀναμεμῖχθαι τούτοιc· οὐ μόνον δὲ τούτων οἱ ἱερεῖc λέγουcιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν κτλ".

2) Euripides Orestes 1395 singt der Phryger: „αἴ λίνον, ἀρχὰν θανάτου, βάρβαροι λέγουcι, αἰαῖ, Ἀcιάδι φωνῇ, βαcιλέων ὅταν αἷμα χυθῇ κατὰ γαῖαν". In „asiatischer Sprache" singen die Barbaren den Linos, das bedeutet natürlich nicht, daß αἴ λίνον selbst ein asiatisches Wort ist, wie die alte Gleichsetzung mit phönik. *ʾî-lănū* „wehe uns!" behauptet. Ἀcιάδι φωνῇ heißt hier „auf phrygisch", und im Thrakophrygischen hat das Wort λίνοc (vgl. z. B. albanisch *l'jini* = „Flachs"), lat. *linum*, wie in den andern indogermanischen Sprachen (Schrader, Reallex.[2] 323) wohl sicher nicht anders gelautet wie im Griechischen. Λίνοc ἀρχὰ θανάτου setzt einen Mythus voraus, wonach der Tod in die Welt kam, weil die Menschen sich am Flachs vergriffen, so wie in der Paradieseserzählung der Tod die Strafe für das verletzte Tabu des „Lebens-" bzw. „Erkenntnisbaumes" — d. h. des Weinstocks bzw. Feigenbaumes (Berakhot 40a) — darstellt.

3) Schol. ad. Eurip. Orest. 1395 (s. o. Anm. 2; nur aus dem Euripidestext über die phrygische Totenklage herausgelesen): „εἰώθαcιν οἱ βάρβαροι τὸν αἴλινον ἐν ἀρχῇ θρήνου λέγειν". Nach Konon 19 wird die Linosklage als der berühmteste θρῆνοc von den späteren παντὸc πάθουc παρενθήκῃ gesungen, wozu K. Ziegler auf den gleichartigen Gebrauch von ὦ τὸν Ἄδωνιν verweist.

4) Nach Photios, Lex. 193 bezeichnet λίνοc κοινῶc ἄνθοc, Θεόφραcτοc δὲ ναρκίccον — um den Narzissus wird bekanntlich auch geklagt — Μυρcίλοc δὲ Λεcβιακοῖc εἶδοc ἄνθουc (wahrscheinlich die schöne himmelblaue Flachsblüte selbst). Die Behauptung eines so späten Mythologen wie des Natalis comes p. 351, der λίνοc als altargivisch für *spurius* = „Bankert" erklärt, geht wahrscheinlich auf Mißverständnis einer griechischen Quelle zurück, in der die Linosklage als der Trauergesang beim Säen oder über das Gesäte (cπόροc, cπόριμον, vgl. o. S. 233 Z. 19, cπόρουc bei Diodor) erklärt war. Vgl. Firmicus Maternus, de err. prof. relig. II, 7 (an die Ägypter) „*cur plangitis fruges terrae et crescentia lugetis semina?*"

5) Sappho 62. τάν erklärt Kretschmer, Glotta I 58, als verschliffen aus τάλαν.

6) Sonst könnte jemand ληνόν oder οἶνον für λίνον lesen wollen (ἱμερόεν κιθάριζ', οἶνον δ' ὑπὸ καλὸν ἄειδεν ist aber wegen des ϝ von ϝοῖνοc metrisch unmöglich).

7) Arbeitslieder werden oft auch bei andern Verrichtungen als den ursprünglich damit verknüpften gesungen. So erscheint Athen. XIV 619b das Wasserschöpferlied — die ἱμαῖοc ᾠδή — als ἐπιμύλιοc ᾠ., d. h. zum Getreidemahlen gesungen. Vgl. aber unten S. 275, 6 über *adab il chet*, die „Qual des Fadens", die die Rebe beim Abkämmen der Beeren erleidet.

kultischen Klagegesang überhaupt: daß es einen besonderen, uralten „Linosgesang" über die Leiden des Dionysos gegeben haben muß, ergibt sich aus der Gelehrsamkeit, die Dionysos Skytobracchion bei Diodor III, 67 über ein noch in „pelasgischer Schrift" verfaßtes Linosgedicht verzapft, das die Geschichte des „ersten" — d. h. des vorweltlichen, von den Titanen zerrissenen Dionysos enthalten haben soll; dieser Dionysosthrenos kann nichts andres gewesen sein, als eine dichterische Fassung der sonst bezeugten gleichartigen Klagen über das gemarterte Korn oder den gequälten Flachs. Das Gegenstück zum σιτάλκας und der λινῳδία ist die τρυγῳδία[1]), das „Weinleselied" der „Winzersänger" (τρυγῳδοί[2]); von τρυγάω, τρύγη) — vom Unverständnis antiker Scholiasten[3]) als „Hefenlied" (von τρύξ, τρύγες; u. S. 254, 4) verkannt, ursprünglich klagenden Charakters, wie alle diese Ernte- und Passionsgesänge.[4])

Somit sind die Deutungen des Διονύσου σπαραγμός auf die Leiden der zerpflückten Rebe und Traube nicht späte, rationalistische Umdeutungen, sondern zutreffende Überlieferungen über die ursprünglichen Grundgedanken der alten Winzer- und Kelterriten. Damit soll durchaus nicht geleugnet werden, daß der Weinorgie möglicherweise die Blutorgie[5]), das Trinken des Blutes zu Tode gehetzter Jagdtiere

---

1) Aristoph. Acharn. 496 f.:

„μή μοι φθονήσητ' ἄνδρες οἱ θεώμενοι,
εἰ πτωχὸς ὢν ἔπειτ' ἐν Ἀθηναίοις λέγειν
μέλλω περὶ τῆς πόλεως, τρυγῳδίαν ποιῶν.
τὸ γὰρ δίκαιον οἶδε καὶ τρυγῳδία."

Vgl. die „Traubeneinbringungslieder" (ὠσχοφορικὰ μέλη) Prokl. Chrestom. ap. Phot. bibl. cod. 239, p. 322.

2) Aristoph. Vespae 650:

„χαλεπὸν μὲν καὶ δεινῆς γνώμης καὶ μείζονος ἢ'πὶ τρυγῳδοῖς
ἰάσασθαι νόσον ἀρχαίαν ἐν τῇ πόλει ἐντετοκυῖαν."

1537 (Schlußvers) „τοῦτο γὰρ οὐδείς πω πάρος δέδρακεν
ὀρχούμενον ὅστις ἀπήλλαξεν χορὸν τρυγῳδῶν."

Auch Eupolis hat nach dem neuen Demenpapyrus (Herm. XLVII, 283, I v. 7: τρυγῳδ..) noch das Wort gebraucht.

3) Schol. Aristoph. Ach. 499 ἤτοι διὰ τὸ τρύγα (ungegorener Most, Maische; Kratinos fr. 250; Aristoph. fr. 109) ἔπαθλον λαμβάνειν, τουτέστι νέον οἶνον, ἢ διὰ τὸ μὴ ὄντων προσωπείων τὴν ἀρχὴν τρυγὸς χρίεσθαι τὰς ὄψεις". Fast ganz so Suidas s. v. τρυγῳδία und Anonym. περὶ κωμῳδίας.

4) Insofern hat tatsächlich die antike Theorie Etym. magn. s. v. τραγῳδία, wonach die τρυγῳδία ursprünglich die spätere Tragödie und Komödie ungeschieden enthalten habe, einen richtigen Kern.

5) Bluttrinken der (iranischen) Sarmaten Plin. XVIII, 10. Ekstatische Wirkung des Bluttrunks Paus. II, 24, 1. „Wahnsinn" vom Blutgenuß herrührend (Blutrausch) Aeschyl. Eum. 859 ff.; Blutrauschorgien bei den Indianern von Nordwest-Amerika, Kurt Breysig, Gesch. d. Menschheit I, Berlin 1907, 123; Kircher, Sakr. Bedeutung d. Weines, Gießen 1910, S. 82, 8, 9. Fasti Praenestini (Not. Scavi 1921, 279): „*sanguinis gustare antea frequenter solebant*".

vorausgegangen sein mag. Aber die „wilde Jagd“ hat nicht minder herzbrechend das gemarterte Tier, wie die zerrissene und zertretene Wildrebe „bejammert“, um die Rache der tierischen und pflanzlichen Waldgeister von sich abzulenken. Der Sang und die Klage um den zerrissenen Bock[1]), die τραγῳδία (u. S. 277, 2) ist mit der τρυγῳδία sicherlich von vornherein wesensverwandt gewesen.

Solange Dionysos der Δενδρεύς oder Ἔνδενδρος der Φλεύς oder Φλοῖος gewesen ist, aus dessen Spaltwunde[2]) der gärungsfähige, berauschende Saft abfließt, wird der Waldbewohner das Baumwesen, den oder die Dryas als blutend empfunden und nur unter denselben jammervollen Klagen gespalten oder angehackt, d. h. „verwundet“ haben, wie der kalifornische Kahrok-Indianer unter feierlichen Tränen das heilige Feuerholz für das Versammlungshaus zu hauen pflegte[3]), wobei er stets an der Spitze des Baumes einen Gipfelsproß in der Gestalt eines menschlichen Kopfes und zweier Arme stehen ließ.[4])

---

1) Die antike Theorie, daß der Bock der Preis im Wettstreit der Chöre war (Marmor Par. Ep. 43 .. ἐτέθη ὁ τράγος ἆθλον χορῷ. Eratosth., bei Hygin, astrol, II, 1: „Ἰκάριοι τόθι πρῶτα περὶ τράγου ὠρχήσαντο“), ist nicht unvereinbar mit der Theorie, daß der Bock geopfert wurde; denn es liegt sehr nahe, daß eben der siegreiche Chor das Opfer zu vollziehen gewürdigt wurde.

2) Hierher dürfte der „klaffende“ Dionysos κεχηνώς Plin. n. h. 8, 57 f. Euphor. fr. 222 gehören.

3) Dazu vglt. K. Ziegler das Sühnopfer an die Haingottheit vor dem Holzfällen bei Cato, de agric. 139. Der Baʿalath von Byblos mußte geopfert werden, bevor man auf dem Libanon „die Gottesbäume“ fällen durfte (Sethe, S. Berl. Ak. W. 1906, 359 ff.; Greßmann, a. a. O. S. 36). In Indien legte man beim Fällen eines Baumes auf die Stelle, wo man hinhauen wollte, einen Grashalm und sprach dazu: „Kraut, schütze ihn!“ Zur Axt wurde gesagt: „Axt, verletze ihn nicht!“, der Stumpf wurde gesalbt und angefleht: „Herr des Waldes, wachse mit tausend Ästen, mögen wir mit tausend Ästen wachsen“ (Oldenberg, Rel. d. Veda², S. 259).

4) S. Powers, Tribes of California p. 25. Frazer, Attis, Adonis, Osiris p. 298, 1. Dazu sind die abgehauene und beweinte *sacra pinus* des Attis und andre δενδροκοπία-Riten (Bull. corr. hell. XVII, 1893, 208, Nr. 10) zu vergleichen, aber auch Lieder, wie Ezech. 31, 3—18, wo — wie bei der Linosklage o. S. 246, 1 — die Klage um den gefällten Baum als Königsnänie verwendet wird (ebenso syr. Baruchapok. c. 35, 37) und Ps. 80, wo unter dem Bild der beim Abernten zertretenen, abgeschnittenen und verbrännten Weinrebe Israels Schicksal beklagt wird (u. S. 270, 7—10). Auf dem Beklagen des zersägten Baumes — in dem von Grimm, DM⁴ 652, Usener, Ital. Myth., Rhein. Mus. XXX, 1875, S. 191 ff. etc. behandelten Brauch des „*segar la vecchia*“ — beruhen die Martyrien des zersägten Isaias, zersägter Märtyrer, Hebr. 11, 27 ἐπρίσθησαν; Justin. Dial. c. Tryph. c. 120; Tertull. de patientia c. 14; Talm. J. Sanh. X und die persische Parallele des zersägten Begründers des Weinbaues Dschemschid im Schahname (Rückert, Firdusi, Schahname ed. Berger, Berlin 1890, I, 28; Larionoff, Journ. As. VIII, t. XV, 1889, p. 59 ff.). Dem Namen nach gehört auch der griechische *Priolas* vielleicht in diese Reihe. Im deutschen Strafrecht des Mittelalters ist das Zersägen wirklich geübt worden. S. Abb. 108 bei Heinemann, Richter und Rechtspflege (Steinhausens Monographien z. Kulturgeschichte).

25. Οὔ cε ἐγὼ ἐθέριcα, ἀλλὰ ἄλλος ἐποίηcε ταῦτα. Buphonien- und Karneenopfer.

Religionsgeschichtlich vielleicht noch wichtiger als das Beklagen der pflanzlichen und tierischen Opfer der urtümlichen Wirtschaft des Menschen sind die seltsamen Versuche, die „Schuld" an derartiger Verletzung fremden Lebens auf „andere" abzuschieben. Ein paar Beispiele werden die wesentlichsten dabei in Betracht kommenden Auskunftsmittel deutlich erkennen lassen: beim athenischen sog. „Rindermord"[1]) wählt man den Stier zum Opfer für den Zeus dadurch aus, daß man satt geweidete Tiere am Altar vorbeiziehen läßt: der Stier, der von der heiligen, auf dem Altar geweihten Gerste frißt, ist verurteilt; der Priester, der den Stier tötet, flieht als Totschläger und geht angeblich in die Verbannung[2]); ein feierliches Gerichtsverfahren wegen Mordes wird nun gegen alle andern am Opfer Beteiligten vor dem Archon Basileus eröffnet: die ὑδροφόροι schieben die Schuld auf den, der das Beil geschliffen hat, dieser auf den, der es dem Priester gereicht hat, schließlich wird die beim Opfer benützte Axt schuldig erklärt und ins Meer geworfen! Dann erst genießen alle Teilnehmer vom Fleisch des Ochsen, und zum Schluß wird dessen Wiederauferstehung vorgetäuscht, indem seine Haut zusammengenäht, mit Heu ausgestopft und wieder in den Pflug geschirrt wird. Man sieht, die Tötung des nützlichen Ackertieres gilt — wie ausdrücklich von Pythagoras[3]) und Empedokles[4]) ausgesprochen — als greuliches Verbrechen. Um trotzdem zu dem geschätzten Fleischgenuß zu gelangen, wird in ausgeklügelter magischer List zunächst dem Stier selbst todeswürdige Schuld[5]) aufgeladen dadurch, daß er zum frevelhaften Fraß

---

1) Βουφόνια Aristoph., nub. 972; Paus. I 24, 4. Porphyr. de abst. II, XXIX, 30 nach Theophrast. L. Farnell, Cults of Greek States I, 56 f., 88—92; Robertson Smith, Rel. Semit.² p. 304 ff. Frazer, Spirits of the Corn and of the Wild, London 1912, II, 5—9. Nilsson, Griech. Feste S. 14. Stengel bei Pauly-Wiss. III, 1055 f.

2) Ähnlich wird der Priester, der in Tenedos das mit Kothurnen bekleidete Kalb (vgl. den weinbekränzten Kinderkopf des Berliner Museums, dessen Hinterhaupt in einen Kalbskopf ausläuft, Arch. Zeit. 1851, Taf. 33) — das Gegenstück zum „gestiefelten Kater", der o. S. 237, 1 besprochenen Korn- oder Teigkatze („Düvkater") — dem Dionysos geopfert hat, mit Steinen beworfen und in zeitweilige Verbannung getrieben (Aelian, nat. an. XII, 34). 3) Diels FVS² 24, 47. 4) ibid. 217, 23.

5) Die merkwürdige Vorstellung von Sünden und Verbrechen der Tiere — die zu den seltsamen Kriminalprozessen gegen Tiere führte, Aristot. πολ. Ἀθ. 54, Plato, Legg. IX, 873e — bezeugt Archilochos fr. 84, wo es von Zeus heißt: „coὶ δὲ θηρίων ὕβριc τε καὶ δίκη μέλει". Bei Anaximander frg. 9, Diels, FVS² p. 13, Z. 8 müssen sogar die Elemente für ihre ἀδικία büßen: „διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίcιν ἀλλήλοιc κατὰ τὴν τοῦ Χρόνου τάξιν". Vgl. dagegen u. S. 297, 1 Gregor v. Nyssa über die Sündlosigkeit der Tiere. Jo. Chrysost. hom. 15, de avar. Migne col. 760; τὰ μὲν γὰρ θηρία φυcεὶ ἐcτὶ τοιαῦτα. Nur der Mensch handelt παρὰ φύcιν böse.

an der heiligen Gerste verlockt wird, so daß die Tötung als Strafe gerechtfertigt erscheinen kann[1]); trotzdem „flieht" der Schuldige, um das μίαςμα außer Landes zu tragen; für den eigentlichen Mord wird die Axt verurteilt[2]) und bestraft, und zum Schluß — nachdem das Fleisch von den „Unschuldigen" gegessen ist — wie in der Scherzgeschichte vom „schon zerbrochen entliehenen, aber unversehrt zurückgegebenen" Topf, der getötete Ackerstier wieder „belebt" und seinem nützlichen Beruf zurückgegeben.

In derselben Art, wie die Stiertötung hier mit dem Verbrechen des Tieres an der heiligen Gerste begründet wird, erklären die Alten das Bocksopfer an den Dionysien[3]) als Strafe dafür, daß das Tier den Weinstock des Gottes benagt hat[4]), — offenbar

1) Einen ganz ähnlichen Zweck hat der zwar spätbezeugte, aber sicher sehr alte aramäische, am Schluß des jüdischen Passahfestes gesungene *chad gadyâ*-Gesang: „Da kam der Heilige, gelobt sei er, und schlug den Todesengel, der den Schlächter geschlagen, der den Ochsen getötet, der das Wasser geschleckt, das das Feuer gelöscht (s. o. die ὑδροφόροι!), das den Stock verbrannt, der den Hund geschlagen, der die Katze zerbissen, die das Lämmchen gefressen hat, das mein Vater gekauft für zwei Groschen! Ein Lämmchen, ein einziges Lämmchen!" (Israel Abrahams, Festival studies, London 1906, p. 103ff.) Die Stellung des Liedes am Schluß der Mahlzeit, bei der das unschuldige Osterlämmchen gegessen worden ist, und der Vergleich mit dem Buphonienritual und den dazu angeführten Parallelen läßt klar erkennen, daß die „Blutschuld" von den Teilnehmern der Mahlzeit abgewälzt werden soll: groß ist sie ja nicht, „ein Lämmchen, ein einziges Lämmchen" — ganz klein „für zwei Groschen gekauft". Und gegessen hat's — die Katze; und die ist längst gestraft — vom Hund, und der vom Stock, und der vom Feuer, und das vom Wasser! Hier war ursprünglich die Sache zu Ende, nachdem glücklich die Schuld auf das zum Kochen des Opfers gebrauchte Holz, Feuer und Wasser abgeschoben war. Und selbst die vorgetäuschte Wiederherstellung des Tieres läßt sich im Ritual erkennen: kein Knochen darf dem Passalamm gebrochen werden (Exod. 12, 46; Num. 9, 22), denn im Skelett sitzt der *habal garmin*, der „Hauch" oder „Geist der Knochen", der zur Auferstehung nötig ist, und *garmā* das „Gebein" ist soviel wie „das Selbst" eines Wesens (Levy, Nhb. Wb. s. v. I, 360b). Der Schlächter, den der Todesengel schlug, weil er den Ochsen geschlagen, ist eine ursprünglich nicht zugehörige, zu dem Rinderopfer am Passah, Ezech. 45, 21, gehörige Variante.

2) Ebenso zerstören die Aztekenpriester das Messer, mit dem aus der zu verzehrenden Teigstatue des Huizilopochtli das Herz herausgeschnitten worden ist. E. Reuterskiöld, Entsteh. d. Speisesakramente, Heidelberg 1912, S. 98.

3) Attischer Festkalender, Bötticher, Philologus 22, S. 403, Fig. 22, Taf. II: Satyr, der einen Bock am Horn herbeiführt zu den „großen Dionysien". An den Hörnern gefesselte, zum Opfer geschmückte Böcke unter einer traubenbeladenen Weinrebe, Mosaik von Tusculum, Canina, Tuscul. pl. 42. Reinach, RPGR 358, 1.

4) Vgl. o. S. 232, 4 das Distichon des Euenos von Askalon, F. A. Voigt in Roschers M. Lex. I, 1, 1058f.; zu dem ebenda angeführten Esel, der die Rebe abfrißt, vgl. Ovid, Fasti I, 391f. über die Feindschaft des Priap gegen den Esel. Wenn Voigt a. a. O. 1059, 6 das deutsche Volkslied (Uhland 2, S. 205) für den Martinitag heranzieht („was habens doch die Gäns getan, daß soviel müssens Leben lan"), das von der Versündigung der Gänse gegen den Heiligen erzählt, so ist dazu das Gänseopfer für Priap (Petron sat. 137; Relief Brit. Mus. Catalog. of Sculpt. Br. Mus. II. Taf.) und o. S. 191, 3 zu vergleichen.

eine Spielart der Legende[1]), daß ein Ziegenbock aus der von dem Hirten Orista (= Orestheus)[2]) gehüteten Herde den Weinstock entdeckte und die Trauben abzufressen begann, aus denen „Oineus“ nachmals den οἶνος preßte.[3]) Der Vergleich der oben zahlreich angeführten Mosaiken mit der Darstellung der von allerlei Tieren und Vögeln abgeweideten Weinrebe und der Abbildung der in die Weingärten gelockten Hirsche im Nasoniergrab legt in diesem Zusammenhang die einfache Erklärung nahe, daß man mit dem Abernten der Früchte der wilden Reben, in denen der mächtige, herzerfreuende, aber auch gefährlich sinnverwirrende und unter Umständen sogar tötende Geist des Weines saß, gern bis nach dem ersten Wildfraß (o. S. 166, 7, 101, 8) an den Trauben wartete, da man dann erstens die „Schuld“ an der „Zerreißung“ des Gottes auf die Tiere des Feldes und des Waldes schieben und zweitens diese mit Netz und Jagdspeer auf handhafter Tat ergreifen, bzw. in wilder Treibjagd einkreisen und als Strafe und Vergeltung dem Gott „opfern“ u. zw. *talionis causa* ebenfalls „zerreißen“ konnte (u. S. 261, 1). Bei den Weinbergen im Kulturland ließ man als Vorwinzer (προτρυγητῆρες) Herdentiere, Stier[4]), Ziegen- oder Schafböcke an die Reben[5]), um dann die Schuldigen an dem Gottesfrevel zu er-

1) Zu vgl. Serv. Virg. Georg. II 380 cf. ad Aen. III, 18. „*Victimae numinibus per contrarietatem immolabantur*“ erklärt sich aus diesen sakraljuristichen Fiktionen.

2) Myth. Vatic. I, 87. Dasselbe aus volkstümlicher Überlieferung der Weingärtnerin Schuster, Mödling, Kircheng. 3, aufgezeichnet von Eder, Zeitschrift f. österr. Volksk. 1909, XV, 180 „ein Halter hat Ziegen gehütet und da ist ein Bock verschwunden. Nachdem er den Bock nicht hat finden können, ist er ganz in das Gebüsch hineingegangen, und da waren viele Reben und der Bock hat soviel davon gefressen, daß er schon ganz wampert war (s. o. S. 228, 3 über die Tonne als Bauch des Weinbergbocks) und ein paar Beeren sind ihm noch aus dem Maul gehangen. Der Halter hat die Beeren gekostet, die ihm sehr gut geschmeckt haben und er hat soviel gegessen, daß er einen Rausch bekommen hat (!) und von da an haben sie die Reben gepflanzt auf ordentliche Art und Weise und von dieser Zeit besteht der Weinhauerstand, der so vielen Brot und Nahrung gegeben hat.“ Die Übereinstimmung beweist die o. S. 227, 7 aufgestellte Behauptung, daß mit dem Weinbau die dionysischen Sagen über die Alpen gekommen sein müssen. S. u. S. 335 über Lykurg und den betrunkenen Mödlinger „St. Medardus“. Das Siegel der Weinhauerzeche von Retz zeigt einen aufrechten Bock, Zeitschr. f. österr. Volksk. 1909, XV, 182; ebenda S. 180, Fig. 7 ist ein Mödlinger Faßboden von 1809 mit „St. Noe“ und dem vom Bock benagten Weinstock aus dem österr. Mus. f. Volkskunde abgebildet.

3) Orestheus, Sohn des Deukalion und Pflanzer des ersten Weinstocks, Hekat. bei Athen. II, 35b. Die Legende ist durch die Einführung des Sintfluthelden Deukalion eine Parallele zu Noah, dem Pflanzer der ersten Rebe, seiner Trunkenheit und seinem bösen Sohn Cham, der den Noah kastriert, so wie dieser die Rebe beschneidet. Vgl. o. S. 197, 3 den Hirten mit Hund und Rind im Weinrebengeranke. Orestheus ist der „Mann vom Berg“, d. h. vom Wein„berg“.

4) In der Ampelossage tötet ein Stier den Heros, aus dem die Rebe emporsprießt. Nonn. Dionys. 12, 173 ff.

5) Ebenso sind die Schweineopfer für Osiris (Herodot I 47; Plut. de Isid. 8), Tammuz, Adonis die Sühne für das Austreten der Kornähren, das man durch

greifen und zu „opfern“, d. h. zum Winzerfestschmaus zu schlachten. An den Karneen (o. S. 225) wird — genau wie man bei den Buphonien den Priester verfolgt, der den Stier geschlagen hat — der noch mit den Binden des Opferers geschmückte στεμματίας-Priester, der den κάρνος, d. h. den Schafbock, geopfert hat, von den „Traubenläufern“ verfolgt. Wenn Sam Wide (o. S. 225, 1) mit Recht aus mitteleuropäischen Erntebräuchen erschlossen hat, daß der Fliehende selbst als Widder verkleidet war, d. h. das Fell des Opfertiers übergezogen hatte, so lag in besonders sinnfälliger Weise der Gedanke zugrunde, daß die durch die σταφυλοδρόμοι dargestellten Trauben als Rachegeister dem fliehenden Schafbock nachsetzten, der die ersten Trauben gefressen hatte.[1])

Naturgemäß lag es ganz in der Richtung dieser *sacra simulatio*, wenn die Winzer selbst, auch nachdem die Tiere das Tabu der neuen Ernte erstmals gebrochen hatten, nicht offen und ungescheut an ihr Werk gingen, sondern sich selbst wieder mit Tierfellen aller Art als Tiere und Tierdämonen verkleideten oder sonstwie unkenntlich machten.

26. Psoloeis und Titanen; Rußgesichter und Gipsmasken.

Bei dem aus Plutarch[2]) bekannten „Wildenfest“ der böotischen Agrionien (u. S. 253, 5) verfolgt der Dionysospriester mit gezücktem Schwert die Minyastöchter und durfte sie angeblich töten, wenn er sie erreichen konnte. Die Verfolgten sind die Priesterinnen, die das Opfer dargebracht haben, dem Mythos nach im „Wahnsinn“ (u. S. 287, 7) das eigene Kind der einen, Leukippe genannten (u. S. 253, 1). Das muß kein Menschenopfer gewesen sein, wenigstens nicht in historischer Zeit, da wir Zeugnisse[3]) genug haben, wie die Mänaden Tiere an ihrem Busen saugen lassen, die durch diesen Ritus (u. S. 361 ff.) als an

Schweine vornehmen ließ (Herod. II 14). Die Mythen, daß Adonis und Attis durch Eber zugrunde gegangen seien, gehören natürlich auch dazu. Der o. S. 245, 3 besprochene, wie der Flachs, also wie Linos zu Tode geprügelte, gehechelte und gesottene St. Blasius ist der Schutzpatron der Schweine (H. Ling Roth, a. a. O. p. 1; aetiolog. Legende dazu p. 8 u. p. 36, fig. 17).

1) Daß der „Weinmacher“ Oineus vor „Agrios“ — dem „wilden Mann“ — flüchten mußte (Roscher, ML III, 1, 756, Nr. 5), daß Dionysos bei der Feier der Ἀγριώνια (Plutarch, προβλ. συμποσ. 8 praef. p. 717a) als Flüchtling gilt und von den Weibern gesucht wird, hat denselben Sinn.

2) Quaest. Gr. 38, 299c, s. o. S. 240, 1. Vgl. Wentzel, Art. Agrionia, Pauly-Wissowa, RE I, 1, 895 f. Stoll, „Minyaden“ in Roschers ML II, 2, 3015.

3) Eurip. Bakch. 699; Nonn. Dionys. I, 4, 361; 24, 130; 45, 304 (Säugen junger Wölfe). Mainade, einen Panther säugend, Müller-Wieseler II, 579; Stephani, Compte Rendu 1864, p. 195; cf. Mon. Ist. 11, 27; Roscher, ML II, 2, 2262, Abb. 3.

Kindesstatt angenommen galten.[1]) Die Fliehenden entsprechen also dem fliehenden Opferer der Buphonien. Die zugleich von den Männern gehetzten Frauen heißen Ὀλεῖαι, von Plutarch als die ὀλοαί, die Verderberinnen erklärt, was aber eher die „Klageweiber“, „*ululantes*“ „*al Bukkat*“ = Βακχαι (o. S. 236, 1) bedeuten wird, die Verfolger selbst sind die ψολόεις[2]), die „Rußigen“, also Leute, die sich unkenntlich gemacht hatten, indem sie sich das Gesicht mit Ruß schwärzten, natürlich in der Absicht, für „Schatten“[3]) gehalten zu werden. Das genaue Gegenstück dazu sind die „Begipsten“, die mit Lehm (πῆλος), Gips (γύψος) und Kleienteig (πίτυρον) weiß beschmierten „Titanen“[4]), d. h. die wilden Männer[5]), die

1) u. S. 369, 3, 370, 0. Die Namen der drei Minyastöchter, Leukippe „Weißpferd“, Arsippe (Aristippe bei Aelian, v. h. 3, 42; Anton. Lib. 10; Plutarch hat Arsinoe, wozu Cic., n. d. 3, 22, 57 Arsippos als Gemahl der Arsinoe zu vgl. ist) „Hochstute“ oder „Beststute“, Alkathoe „Kraftschnelle“ zeigen, daß sie sämtlich wie die mit Pferdeschweifen u. dgl. geschmückten Silene bzw. Satyrn als ἵπποι, d. h. „Pferde“ des Gottes galten.

2) Plutarch a. o. S. 252, 2 a. O.: „κληθῆναι δὲ τοὺς μὲν ἄνδρας αὐτῶν «ψολόεις», τὰς δὲ Ὀλείας οἷον ὀλοάς· καὶ μέχρι νῦν Ὀρχομένιοι τὰς ἀπὸ τοῦ γένους οὕτω καλοῦσι, καὶ γίνεται παρ᾽ ἐνιαυτὸν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις φυγὴ καὶ δίωξις αὐτῶν ὑπὸ τοὺ ἱερέως τοῦ Διονύσου ξίφος ἔχοντος“. Daß die Menschen aus dem Ruß der Dämpfe der verbrannten Titanen entstanden sein sollen ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους (Kern, Orph. fr. Nr. 220) bezieht sich natürlich auch auf diese rußigen Kerle.

3) Daß die Seelen schwarz gedacht werden, belegt Crawley, Idea of the Soul, London 1909, p. 117, 121, 135.

4) Hesych s. v. τιτανωτός = begipst, τιτανόω = mit Gips beschmieren; ἡ τίτανος· κονία, χρίσμα, ἄσβεστος Hesych; Kalk, Gips, die weiße Erde λευκὴ βῶλος Hesiod, Sc. 141 (*bolus alba* der Mediziner), Marmorstaub, Lucian, somn. 6; „étym. obscure“, Boisacq, dict. etym., Heidelberg 1916, p. 972. Das Wort ist genau so wie γύψος = assyr. *gaṣṣu*, arab. *giṣṣ* (italien. *gesso* ist sekundär), ägypt. (Erman-Grapow S. 193) *kḏ*, Entlehnung zur Zeit, als Ψ noch ein *ṣadē* war! der Dumpfton schon keilschriftlich — sutäische Aussprache? — bezeugt: Brünnow 1217, 5 f. *karpat ša guṣṣi* = ein Gefäß aus *bolus alba* (verbreitetem uralten Volksglauben nach ein Schutzmittel gegen Vergiftung, Pest u. dgl.; vgl. K. Brunner, Mitt. f. deutsche Volksk. III, 4; Berlin 1911, S. 210ff.), mit der Sache aus dem Orient übernommen worden: Tallquist, Maqlu-Beschwörungen, Leipzig 1895, 134 zu II, 169: *gaṣṣū* geschr. IM-BABBAR = *ṭiṭu piṣû* = „weißer Ton“ oder „weißer Lehm“, „Staub“, „Erde“ = hebr. *ṭîṭ* = „Lehm“, „Kot“; *ānu* = „Gefäß“, „Werkzeug“; somit *ṭiṭ āni* = „Gefäßlehm“, „Werkton“, „Hafnerlehm“, „Töpferton“, der von auswärts eingeführte weiße Töpferton der attischen Lekythen, die Kaolinerde!

5) Hesych s. v. ἄγριοι θεοί· Τιτᾶνες; über die „wilden Männer“ sind die Belege bei Mannhardt, FWK s. v. im Register zu finden. Photographien der „wilden Männer“ von Unterwößen, Eisler, Bayr. Hefte f. Volksk. II, 1914, S. 212. Die Bildung dieser Gestalten ist im allgemeinen der der Silene und Satyrn zu vergleichen. So hat die *gente selvatica* in der Gegend von Mantua halbtierische Gestalt mit einem Schwanz, der russische *Ljeschie* kann Geißgestalt annehmen (Mannhardt, FWK I, 113; 138). Die hessischen „wilden Leut“ haben eine „grüne und rauhe Kleidung“, genau entsprechend dem „Grasrock“ (χορταῖος) des griechischen Papposilen (Pollux IV, 118: „χορταῖος χιτὼν δασὺς ὃν οἱ Σιληνοὶ φέρουσιν“. Dionys. Halic. VII, 72: „μαλλωτοὶ χιτῶνες, οὓς ἔνιοι χορταίους καλοῦσιν“), der für Schauspieler der Dauerhaftigkeit halber aus Werg oder dgl. hergestellt worden sein wird.

nach orphischer Überlieferung[1]) das Dionysoskind zerrissen haben. Die weiße Farbe soll natürlich die Totenbleiche der Gespenster[2]) — daher „*larvae*" zu „*lares*" — darstellen, das Auflegen eines rasch erstarrenden Gipsbreies oder Kleienteiges gestattet die natürliche Gesichtsbildung zu verdecken, bzw. willkürlich zu verändern. So entstand die weiße „Maske"[3]), auf die man mit Weinhefen und Trestern[4]) dunkler Trauben oder Portulak noch die grotesken roten Nasen und Wangen von Betrunkenen malte[5]), sowie heute noch bei ländlichen Fastnachtsscherzen roter Rübensaft zu diesem Zweck verwendet wird.

Vom bloßen Unkenntlichmachen zur „Verlarvung" in die Gestalt des ἄλλος, ὃς ταῦτα ἐποίησε ist kaum ein Schritt: beim Flachsbrecheln ist nach dem Zeugnis der Sagen der „wilde Mann" der, der den

---

1) Kern, Orph. fr. p. 59, Nr. 205. Harpocrat. zu Demosth. de cor. XVIII, § 259 s. v.: „ἀπομάττειν· ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῷ καὶ τῷ πιτύρῳ τοὺς μυουμένους ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ᾽ ἐνίοις, ὡς ἄρα οἱ Τιτᾶνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ καταπλασάμενοι ἐπὶ τῷ μὴ γνώριμοι γενέσθαι". Über das „abwaschen" — „abschminken" würde man heute sagen — dieser Gipskruste, d. h. des τιτανικόν am Menschen (ἀπομάττειν) und den dazugehörigen Spruch ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον s. o. S. 117, 6 und u. S. 292, 1.

2) Daß Seelen und Geister weiß gedacht werden, belegt Crawley, The Idea of the soul, London 1909, p. 89 und 221; 121.

3) *Maske,* frz. *masque,* mittellat. *masca* (seit 700) = arab. *mask,* aram. *maškā,* akk. *mašku* = Fell, ägypt. *mśkꜣ* = „Leder", „Haut" (Erman-Grapow, Äg. Hwb., Berlin 1921, S. 71) ist wie σκηνή, σηκός und die andern o. S. 192, 1 f. angeführten Worte orientalischen Ursprungs: cf. *masekah* „Decke", „Bedeckung", Jes. 25, 7; 28, 20, aram. *maseketh, masekhta* „Gewebe" (von נסך). Die „Hülle", „Gesichtsschleier" (κάλυμμα), die Moses Exod. 34, 33 über sein Gesicht legt und die Hoffmann-Greßmann ZATW 1923, 82 als Kultmaske erklärt haben, heißt tatsächlich *maskeh,* lies מַסְכֶּה (*ś* wie im ägyptischen!); das überlieferte *masweh* מסוה ist ein alter Schreibfehler, der Stamm סוה existiert nicht, סותו in Gen. 49, 11 ist ebenfalls Schreibfehler für das im samaritanischen Pentateuch richtig überlieferte כסותו; zu der Bedeutung „Gewebe", „Hülle", „Decke" vgl. Suidas s. v. Θέσπις εἰσήνεγκε καὶ τὴν τῶν προσωπείων χρῆσιν ἐν μόνῃ ὀθόνῃ κατασκευάσας. Man schont die Haut und erhält die Larve dauernd, wenn man die Gipsstuckierung der Maske auf eine Gesichtsbinde aufträgt und auf dieser hart werden läßt. Italienisch *maschera,* span. *mascara,* niederländ. *masker* = arab. *mashara* „Possenreißer" = bair.-österr. „Maschkara gehen" (E. Littmann, Morgenländ. Worte im Deutschen², Tübingen 1924, S. 100).

4) Suidas s. v. Θέσπις. Horat., *ars poet.* 275 f. nach einem Scholion zur Erklärung von τρυγῳδός aus τρύγες = „Trester" (o. S. 247, 3). Daneben nennt er die *cerussa* = (κηρόεσσα) „wachsbleiche" (scil. χρῶσις, d. h. Schminke), später (Theophil. 13, 73, 97) = „Bleiweiß". Albert Müller, Bühnenaltertümer, S. 271, Anm. 2—5. Bieber, Arch. Jb. 1917, S. 77; Navarre, Art. *persona* im Daremberg-Saglio.

5) Vielleicht auch die Gesichter ganz blutrot färbte (rot geschminkte Satyrn im Dionysosfestzug des Ptolemaios Athen. 197, 1), da die Seelen — d. h. „Blutseelen" (o. S. 184, 2) — oft rot gedacht werden. Crawley, a. a. O. 135, 222, 3, 4. Dem römischen siegreichen Feldherrn wurde beim *triumphus* (= θρίαμβος) das Gesicht blutrot bemalt (Plin., n. h. 33, 111 ff.; Serv. Virg. Aen. VI, 22; X, 27) wie dem Standbild des kapitolinischen Jupiter.

„Linos erschlägt", als „Herakles" mit der Keule gedacht[1]), wenn nicht die Zerreißung „Hirtenhunden"[2]) zugeschrieben wird, d. h. die Flachshechler nicht als Tiere bzw. Kynanthropen (u. S. 284, 3) verkleidet sind.

27. Die dionysischen Tiermaskenzüge. *'Who killed cock Robin?'*

In der Tat ist die theriomorphe Maske das nächstliegende; hatte man die freventliche Peinigung des unglücklichen Gottes von einem Tier beginnen lassen und dieses zur „Strafe" dafür geziemenderweise geopfert[3]), so war es nur folgerichtig, wenn sich die menschlichen Fortsetzer des grausen Werkes nun auch als Tiere verkleideten und damit auch weiter die Schuld von sich auf das „Gewild" abwälzten. Derartiger Tiermummenschanz an den attischen Dionysosfesten ist aus der Zeit vor den Perserkriegen, also vor der Entstehung der kunstmäßigen Satyrspiele und Komödien und ihrer Tiermaskenchöre[4]),

---

1) Linos von Herakles getötet, Roscher, ML II, 2, 205, 7. Die Tötung des Linos durch die Pfeile Apollons, Suidas s. v. Linos, und Epitaphion bei Schol. Vict. ad. Il, 18, 570, p. 513, 26 Bekk., Cramer, Anecd. III, 1890 schiebt die Schuld auf die Sonnenstrahlen und behauptet also gewissermaßen, der Flachs sei schon durch die Sonnenhitze getötet, verdorrt gewesen, bevor die Erntearbeiter sich daran gemacht hätten. Der Sängerwettstreit zwischen Linos und Apoll ist natürlich eine Spiegelung eines Linoswettsingens bei der Flachsernte. Wenn man an die Geschichte von den Schildbürgern denkt, die das Korn auf dem Halm mit der Armbrust abschießen wollen, statt es zu mähen, möchte man es für nicht unmöglich halten, daß auch die Tötung des Linos Φοιβείοις βέλεσιν, wie es in der angeführten Linosgrabschrift heißt, durch einen Pfeilschützenagon gegen die stehenden Halmreihen (wie Odysseus' Schuß durch die Axtlöcher) oder gegen eine Flachsbündelpuppe wirklich dargestellt wurde.

2) Linos von Hirtenhunden zerrissen, Konon 19; Schol. Hom. Il, 18, 569 Dind.; Kallimach. frg. 315; Ovid, *Ibis* 478. Gemeint sind zunächst die heute noch in Griechenland für den einsamen Wanderer nicht ungefährlichen wolfsartig halbverwilderten Schäferhunde.

3) Besonders bezeichnend ist die Tötung aller freilaufend angetroffenen Hunde am Fest der heute noch sog. „Hundstage" (Κυνοφοντίς ἑορτή in Argos Athen. 3, 99e) zur Versöhnung des Linos (Konon 19) bzw. zur Bestrafung der Hunde für die Zerreißung des Linos. Die Festfeier heißt ἀρνίς (Konon a. a. O.) oder ἀρνηίδαι (Klearch von Soloi bei Aelian hist. anim. 12, 34): „ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἃς καλοῦσιν ἀρνηίδας οἱ αὐτοὶ (scil. οἱ Ἀργεῖοι), ἐὰν κύων εἰς τὴν ἀγορὰν παραβάλῃ, ἀναιροῦσιν αὐτόν". Da dabei von einem Widder nicht die Rede ist, handelt es sich vielmehr um das Fest des „Leugnens" (φόνους ἀρνεῖσθαι „Mordtaten ableugnen" Eurip. *Jon* 1026), an dem man sang: ἐγώ σε οὐκ ἐθέρισα... „ich hab dich nicht geerntet, ich hab dich nicht zerrissen" oder dgl. und alle Schuld auf die „Hunde" schob.

4) Die betreffenden Komödien sind nach den Chormasken benannt: Die „Vogelbälger" (ὀρνιθοκόμοι) des Anaxilas, die „Vögel" des Magnes und des Aristophanes, seine „Störche" (πέλαργοι) „Wespen" und „Frösche", sein „Kentaur" (u. S. 263, 3, 4) und die Χείρωνες des Kratinos (fr. 236), die „Ziegen" des Eupolis (CA F 258), die „Fische" (vgl. das o. S. 113, 5 angeführte Vasenbild von Cumae) des Archippos (CA F I, 681), in denen Orpheus als „Orphos"fisch und Priester der Götter auftrat (Athen., 7,

sicher bezeugt durch eine Gruppe altattischer, schwarzfiguriger Vasen[1]), die unter Führung eines Flötenspielers als Hähne und andere Vögel[2]) bzw. als Reittiere und Reiter[3]) (Abb. 109) verkleidete Sänger und Tänzer auftreten lassen. Die Hahn- und anderen Vogelmasken (Abb. 110f.) entsprechen durchaus den Hähnen, Tauben, Hähern u. dgl., die auf dem Mysterienmosaik von Melos und dem Mosaik von Uthina an den Trauben picken (s. o. S. 201, 2, 203, 8).



Abb. 109.



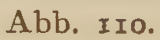


Abb. 110.



Abb. 111.

Die Zusammenhänge lassen sich sehr gut an dem englischen Kinderliedchen '*who killed cock robin?*' verfolgen, das in verschiedenen Gegenden Englands häufig noch von Kindern in ent-

315b: ἱερεὺϲ γὰρ ἦλθ᾽αὐτοῖϲιν ὀρφώϲ τοῦ θεῶν), die θηρία des Krates (CAF I, 133), die „Ameisenmenschen" (Μυρμηκάνθρωποι) des Pherekrates, die μύρμηκεϲ des Kantharos und die des Platon, der „Μύρμηξ" des Poseidippos (?), der ἱππίϲκοϲ des Alexis (Athen. III, 120b). Auch die Verwendung von Tierstimmen (αἰγιάζειν, ψηνίζειν, βρεκεκέξ κοάξ κοάξ) in der Komödie gehört hierher.

1) Frickenhaus, Arch. Jb. 1917, S. 16, 2. M. Bieber, ebenda S. 75; Körte, Pauly-Wissowa XI, 1, 1219, 50—60; Arch. Jb. VIII, 1893, 61; Poppelreuter, *De comoed. Attic. primord.*, Berlin 1893, 5ff. Abb. Vase Berlin Nr. 1830; Gerhard, Trinkschalen und Gefäße II, 1, Taf. XXX, 1; Vase Brit. Mus. 3509; Journ. Hell. Stud. Tafelband pl. XIV zu II, 1881, p. 309ff. (Cecil Smith); Brit. Mus. Catal. of Vases, II, 247B, 509. Neapler Skyphos in Boston, Robinson, Boston Catal. of Vases 136f., No. 372, pl. III. Reinach, Rep. d. Vases I, 486, 1.

2) Die Vogelmaske der Schauspieler ist bezeugt durch Aristophanes, „Vögel" 665—673, wo Euelpides der Nachtigall die Maske abnehmen will, um das druntersteckende „Mädchen" küssen zu können, ohne sich am Schnabel zu stechen. Dazu das Scholion: „τὰ δ᾽ἄλλα κεκαλλωπιϲμένον, τὴν δὲ κεφαλὴν ὄρνιθοϲ ἔχων ὡϲ ἀηδών".

3) Vgl. hierzu die ἱππεῖϲ des Aristophanes und u. S. 264, 2, 3 die Steckenpferdreiter des polnischen Karnevals. Auf dem Anm. 1 erwähnten Bostoner Skyphos reiten sechs Mann auf Straußen oder Trappen, sechs auf Delphinen (o. S. 114, Abb. 53).

sprechenden, ganz einfachen „Tier“masken gesungen wird.[1]) Die Worte lauten:

Who killed cock Robin?
I, said the Sparrow,
with my bow and arrow
I killed cock Robin.

Who saw him die?
I, said the Fly
with my little eye
I saw him die.

Who caught his blood?
I said the Fish
with my little dish
I caught his blood usw.

Das Lied gehört sichtlich zu einer heiligen Opferhandlung, von der Art des von Sir James G. Frazer[2]) genau untersuchten Zaunkönigsopfers.[3])

---

1) Ich verdanke den Hinweis auf dieses wertvolle Zeugnis und auf das unten angeführte Buch von Dr. Rendel Harris — der das '*cock Robin*'-Lied übersehen hat — Miß Alicia Cameron Taylor, die die Frage in einer eigenen Arbeit behandeln und zeigen wird, daß die Passion des Apfels, aus dem der Apfelwein gepreßt wird, genau wie die des Traubengottes (u. Taf. XVf. zu S. 212, 4) und wie die „Kornes Qual“ im „Vaterunser“ des Johann von Krollewitz in einem merkwürdigen Gedicht des Guilleaume de Guilleville († 1360) auf die Passion Christi übertragen worden ist.

2) Spirits of the Corn and the Wild II, p. 319.

3) Das zugehörige Lied steht in Train's *History of the Isle of Man* (vol. II p. 141, 1845); J. Rendel Harris a. a. O. p. 31:

The Hunting of the Wren.

We'll away to the woods, says Robin the Bobbin
We'll away to the woods, says Richard the Robbin.
We'll away to the woods, says Jackey the Land:
We'll away to the woods, says every one.
What will we do there? says Robin the Bobbin
(wiederholt wie oben).
We'll hunt the wren, says, etc.
Where is he, where is he? says, etc.
In yonder green bush, says, etc.
How can we get him down, says, etc.
With sticks and with stones, says, etc.
He's down, he's down, says, etc.
How can we get him home? says, etc.
We'll hire a cart, says, etc.
Whose cart shall we hire? says, etc.
Johnny Bil Fel's, says, etc.
How can we get him in, says, etc.
With iron bars, says, etc.
He's at home, he's at home, says, etc.
How will we get him boiled? says, etc.
In the brewery pan, says, etc.
How will we get him eaten? says, etc.
With knives and with forks, says, etc.
Who's to dine at the feast? says, etc.
The king and the queen, says, etc.
The pluck for the poor, says, etc.
The legs for the lame, says, etc.
The bones for the dogs, says, etc.
He's eaten, he's eaten, says, etc.

Auch hier würden die Namen der Opferer nahelegen, an Tier- bzw. Vogelmasken zu denken. „Bobbin“ steht für „Bobby“, die bekannte Abkürzung von „Robert“, d. h.

Das Nähere läßt sich erschließen durch das von Dr. Rendel Harris[1]) mitgeteilte Liedchen:

Old Robin is dead and gone to his grave
Hum! ha! gone to his grave.
They planted an apple-tree over his head.
The apples were ripe and ready to drop,
Hum! ha! ready to drop.

There came an old woman a picking them up
Hum! ha! picking them up.
Old Robin got up and gave her a knock,
That made the old woman go hipperty-hop
Hum! ha! go hipperty-hop!

Ferner durch das ebenda S. 23f. von Miß Pinchard aus Devonshire beschriebene Ritual des „*wassailing of apple trees*“, bei dem ein kleiner Junge in den Zwölften auf den Apfelbaum gesetzt wird, der dann — einen Vogel nachahmend — rufen muß

„*tit, tit, more to eat!*“

Darauf wird ihm Brot und Apfelwein hinaufgereicht, mit dem dann alle auf das Wohl des Baumes trinken und ihm reiche Frucht wünschen.[2]) Zum Schluß wird mit allen möglichen Waffen in die Baumkrone geschossen.

Man sieht: die Apfelernte ist zuerst *tabu*, der Apfelbaum wird vom Geist des darunter begrabenen „*robin*“ bewacht; die alte Frau, die die Äpfel ernten will, bekommt einen Stoß von ihm, der sie kopfüber stürzen und das Weite suchen macht. Man bricht also das *tabu*, indem man als ersten Pflücker ein kleines — für sein Tun noch nicht verantwortliches — Kind auf den Baum schickt, wobei man zugleich den Baumgeist durch Zutrinken in gute Laune versetzt und von dem eigentlichen Vorgang ablenkt. Der kleine Junge muß überdies Vogelstimmen nachahmen, damit man die Schuld am Obstraub auf die Vögel schieben kann. Schließlich wird zur Sühne auf den an-

---

Rotbart, ist also mit Robin gleichbedeutend. Bobby und Richard sind also als *robins*, Rotdrosseln oder Rotkehlchen zu denken. Jackey the Land ist sinnloser Hörfehler, man hat wohl *the lanner*, der Wachtelfalk zu lesen, da „the Jack“ (s. Webster's dictionary s. v.) die gewöhnliche Bezeichnung ist für „den Hahn“, besonders der „Raubvögel“.

1) Origin of Apple Cults, Bulletin of the John Rylands Library V 1, 2, Univ. Press, Manchester 1919 p. 32.

2) *Here's to thee, good apple-tree*
to bear and blow, apples enow.
This year, next year and the year after too;
Hatsful, capsful, three bushel bagsful
[and pay the farmer well].

Die Bezeichnung dieses Zutrinkens als „*wassailing*“ kommt von *wassail* (cf. altisl. *ves heill!* = heil Dir) „Gelage“, „Trinkspruch“ (Holthausen, Etym. Wb. der engl. Spr., Leipzig 1917, S. 189b).

geblich schuldigen Vogel geschossen; zur Strafe für das Anpicken der Äpfel wird er selbst verzehrt und seine Überreste[1]) unterm Apfelbaum begraben. Ich vermute, daß das *robin*-Hähnchen ursprünglich nicht das Rotkehlchen ist — das ja niemals Obst beschädigt und ausschließlich Kerfe, nur im Winter kleine Beeren frißt — sondern die auf französisch heute noch *robin* genannte rotbrüstige Weindrossel oder die rostbraunbrüstige Wacholderdrossel. Da englisch *cider*, frz. *cidre* „Apfelwein"[2]) — offenbar zu lateinisch *citrus*, ital. *cedro*, spanisch und portugiesisch *cidra*, griech. κέδρος, κεδρέα Wacholderbaum[3]), davon κεδρίτης, κέδρινος οἶνος zu stellen ist, so ist *cider* ursprünglich ein Wacholderschnaps[4]), und die Opferung des Wacholderdrosselhähnchens — *cock robin* — gehört also ursprünglich zum Ritual des *cider-tree*, κέδρος und ist auf den Apfelbaum[5]) erst nachmals übertragen worden.[6])

Für den vorliegenden Zusammenhang ist vor allem wichtig, daß nach dem Zeugnis des oben angeführten Liedchens alle Teilnehmer an der Opferung des Krammetsvogels — um die Blutschuld auf diese Tiere abwälzen zu können — als Sperling, Fliege, Fisch usw. verkleidet auftreten.

---

1) Hierzu vgl. Grimm, KHM Nr. 47 mit Bolte-Polivkas Anmerkungen.

2) Gewöhnlich von lat. *sicera* abgeleitet, was lautlich unmöglich ist.

3) Die Belegstellen aus Theophrast sämtlich in Max C. P. Schmidts Artikel „Ceder" im Pauly-Wissowa III 1822f., § I. Das Wort kommt nicht von κέω (Leunis), sondern von aramäisch *qadar* „glühend sein", mit Beziehung auf die Verwendung des duftenden Holzes als Räucherwerk (Orph. Argon. 955).

4) Englisch *gin* oder *genever* von lat. *juni-perus*, niederdeutsch „Einbeer" = altsächs. *winberi*. Zum lat. *juni-*, germ. **aini* (auch in *eynholz*) vgl. hebr. *jain*, arab. *wain*, griech. οἶνος, armen. *gin*; zu *-perus* s. lat. *pirus*, ahd. *bira*, angelsächs. *peru*, nhd. *Birne*, aber auch *Beere*. Nach dem unregelmäßigen Lautbestand zu urteilen, lauter vorindogermanische Mittelmeerworte! Die griechische Bezeichnung ist κεδρίτης bzw. κέδρινος οἶνος, dessen medizinische Eigenschaften Dioskurides mehrfach erörtert. κεδρίς, Wacholderbeere bei Aristophanes Thesmoph. 586.

5) Die Edelobstkultur ist erst durch die Römer nach dem Norden gekommen (Schrader-Nehring, Reallex.² S. 54 § 5). Auch die Obstweinbereitung — aus Holzäpfeln läßt sich nur Essig gewinnen! — ist griechisch-römisch: Plin. XIV 103; Pall. III 25, 19; III 25, 11, dazu Dioscur. V 32 — Wein aus Äpfeln und Birnen. Dazu „*Pirus Bacchi minister*" (lat. Gedicht, cod. Paris 8084 V 49 ed. Hampl, Hermes 1870, 355). Die wilde Birne heißt βάκχη (Nic. Ther. 512; alex. 354). Der Apfel ist dem Dionysos heilig, Schol. Theocr. 2, 210. Dionysos mit Äpfeln und Granatäpfeln dargestellt schon auf der Kypseloskiste Paus. V 19, 6. Somit wird man auch hier — zumal nach dem Zeugnis des Lehnwortes *cider* — wie o. S. 227, 7 — auf Entlehnung dionysischer Bräuche zurückschließen können.

6) So wird sich auch das Märchen vom *Machandelboom* (Grimm, KHM 47) erklären, wo der geschlachtete, gegessene und begrabene Knabe und der Vogel ineinander übergehen, der Baum zwar ein Wacholderbaum ist, aber der Knabe mit dem Apfel in den Tod gelockt wird. Auch die späte Jahreszeit der Feier — Weihnachten oder noch später — paßt nicht zur Apfelernte, wohl aber zum Pflücken der Wacholderbeeren, die erst durch die ersten Fröste zeitig werden.

28. *Cervulum facere.* Silene, Satyre, Kentauren. *Konik*reiten beim „*Bokkus*“-Umzug.

Das menschliche Maskengegenstück zu den in den Weingarten eingedrungenen Hirschen in dem Deckengemälde des Nasoniergrabes (o. S. 166, 7) sind die mit bekränzten Hirschgeweihen auf dem Kopf[1]) und dem Weinschlauch im Arm in Syrakus einziehenden, aus dem Schlauch den Vorübergehenden spendenden βουκόλοι[2]).

Den Ziegen- bzw. Rehböckchen, die an den Trauben des me-

1) D. i. die sog. Aktaionmaske, wie sie Pollux IV, 141 beschreibt. Dazu vgl. die korinthische Aktaionsage, wo der Held bei einem nächtlichen κῶμος von den „Bakchiaden“ zerrissen, von den Korinthern „beklagt“ wurde. Die Bakchiaden werden „vertrieben“ (Plut. amat. narr. 2; Schol. Apoll. Rhod. IV, 1212; Alex. Aet. bei Parth. 24; Meineke, Anal. Alex. 219). Den dionysischen Charakter des Aktaion kennt auch Stesichoros bei Pausan. IX, 2, 3, wo er als Freier der Semele bezeichnet wird, und die „Verwandlung“ in einen Hirsch auf ein um die Schultern geworfenes Hirschfell zurückgeführt wird, wie auf der Metope von Selinus (Benndorf, Taf. VII); in der Nekyia des Polygnot ist A. in ein Hirschfell gekleidet und hält die Hirschkopfmaske in der Hand (Paus. X, 30, 5). Man sieht also auch hier deutlich den rituellen Vergeltungszyklus (o. S. 249f., u. 278f.): der fegende Hirsch „zerreißt“ die Rebe, die Bakchiaden zerreißen den Hirsch, die Bakchiaden werden von den Korinthern vertrieben. Die Zerreißung durch die Bakchiaden erfolgt aus erotischen Motiven, die Verliebtheit des Aktaion in Semele bzw. die Belauschung der Artemis zeigt das gewöhnliche Verhalten des Satyrs oder Silens, d. h. des ithyphallischen „wilden Mannes“ gegenüber der νύμφη. Somit gehört auch der mehrfach als Tragödienstoff (Aischylos, Τοξοτίδες, Iophon, Kleophon und Phrynichos) und als Pantomimus (Varro, Sat. fr. 513 Riese, Luk., de salt. 71) behandelte Aktaion zu den dionysischen „Urmotiven“ des Dramas. (Aktaion — von ἀκτή „Getreide“, zu ἄγνυμι, also „geschrotetes“ — gehört wohl ursprünglich zur „Kornes Pein“). Der Übergang von diesen auf beliebige „Trauerspielstoffe“ entspricht genau der o. S. 246, 3 belegten Anwendung der Linosklage auf beliebige Trauerfälle. Das rotfigurige Vasenbild Gerhard, Auserl. Vbb. 89, 1, 2; Reinach, R. Vas. II, 49, zeigt eine Frau mit Hirschkopfmaske, in den Händen einen Kranz und einen Zweig, einen Perseus mit Harpe und Kibisis, eine Nike mit Kranz und Palme, einen Silen, zwei Frauen und einen Mann in gewöhnlicher Tracht. Das ganze sieht wie ein Festzug aus, bei dem einige Leute vermummt mitgehen, jeder in einer einzelnen mythologischen Maske, wie man derartiges heute auf jedem Kostümball und in jedem Karnevalszug sehen kann.

2) Εὕρεσις τῶν βουκολικῶν: gemeinsame (aristotelische?) Vorlage benützt in der Einleitung zu den Theokritscholien, Diomed. III, 786, 17 K., Prob. in Virg. bucol. comm., p. 2, 8 K. Serv. praef. in bucol. [Isid. orig. I, 28, 16]. *Schol. Bern.*, Jb. f. Philol. Suppl. IV, 741, 51ff. Hagen; Knaack bei Pauly-Wiss. III, 1000, 10—20; Marx, Ber. sächs. Ges. Wiss. ph. h. Cl. LVIII, 1906, S. 101ff.; Maaß, Österr. Jahreshefte X, 1907, 113ff.; Radermacher, S.-Ber. Wien. Akad., ph.-h. Cl. CL XXVII, 1918, 3. Abh., S. 114f. Nilsson, Arch. f. Rel. Wiss. XIX, S. 78, 3ff. und Fedor Schneider, ebend. XX, 89ff. haben den durch den Weinschlauch gekennzeichneten dionysischen Charakter des Aufzugs nicht erkannt und daher den Zusammenhang mit den Hirsch- und Kalbsmaskenaufzügen (*cervulum et vitulum facere*) der römischen, bis ins Mittelalter fortlebenden Saturnalienaufzüge übersehen. Das Weingelage an den Januarkalenden, die weiblichen Kostüme der Männer (Lukian, *cal.* 16, obligatorisch im bakchischen Festzug; o. S. 224, 1) das κωμῳδεῖν vom Wagen herab (σκώμματα ἀφ' ἁμάξης) und die Tiermasken stammen ganz von den ebenfalls im Januar gefeierten Lenäen des Dionysos. Zum *cervulum facere* vgl. den in Gestalt eines Hirsches erscheinenden Satan im Talm. B. Sanh. 95a.

lischen Mysterienmosaiks naschen[1]) (o. S. 104, 1), entsprechen die mit der τραγῆ oder αἰγῆ[2]) bzw. dem Wildziegenfell, der ἰξαλῆ[3]) oder dem Reh- bzw. Hirschkälbchenfell, der νεβρίς bekleideten Mänaden und Bakchanten, sowie die bocksgestaltigen Phallostänzer, und richtigen Bocksmasken[4]), die man wenigstens in jüngerer Zeit „Satyre“[5]), früher wahrscheinlich „Pane“[6]) bzw. Silene[7]), möglicherweise auch ἔριφοι[8]) genannt hat. Zu der Sage vom Stier, der den Ampelos zu Boden wirft, wird man die βόες[9]) des Dionysischen Thiasos stellen, die merkwürdigerweise in der bildlichen Überlieferung ganz zu fehlen scheinen. Die als Pferde verkleideten, von anderen Choreuten gerittenen[10]) Vermummten des Berliner Vasenbildes Nr. 1697 (o. S. 256, 3) sind fraglos die inschriftlich[11]) bezeugten ἵπποι des Thiasos, d. h. die als „Silene“[12]), deutsch „Winzer“[13]),

1) Die „Vergeltung“ für das Zerreißen der Reben bzw. der Trauben durch die Böckchen ist das Zerreißen der Böckchen durch die Mänaden (Photios s. vv. αἰγίζειν und νεβρίζειν; Vasenbilder Brit. Mus. Cat. E 439 pl. XV; München Nr. 807, Jahn Nr. 382; Jane E. Harrison, Prolog, p. 451, fig. 139; p. 399, fig. 125. Baumeister, Denkm. Abb. 928. Eisler, Orpheus, pl. XXXVII *bis*. Dazu o. S. 250, Z. 15ff.

2) Hesych. s. v. „τραγηφόραι· αἱ κόραι Διονύσῳ ὀργιάζουσαι τραγῆν παρήπτοντο“. Etym. Magn., p. 764, 9: „τὰς κόμας ἀνέπλεκον σχῆμα τράγων μιμούμεναι“. Dionys. Halic. ant. Rom. 7, 72, 10: „περιζώματα καὶ δοραὶ τράγων καὶ ὀρθότριχες ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς φόβοι.“

3) Pollux IV, 118. „ἡ δὲ σατυρικὴ ἐσθῆς νεβρίς, αἰγῆ, ἣν καὶ ἰξαλῆν ἐκάλουν, καὶ τραγῆν.“

4) Dionysos reitend auf einem Bock mit menschlichem Gesicht, Benndorf, griech. u. siz. Vasen 53, 1; Ziegenbock mit bärtigem Menschenkopf erschreckt einen Satyr, Münchner Vasensamml. Nr. 682.

5) Etwa seit dem 5. Jhdt., daher Hesych „τράγους· σατύρους διὰ τράγων ὦτα ἔχειν“ und τίτυρος· σάτυρος. Schol. Theokr. 3, 2 τοὺς τράγους τιτύρους λέγουσι, cf. Serv. Verg. Ecl. 1, wonach die Lakonier den Leitbock *tityrus* nennen. Etym. Magn., p. 364, 6: „τραγῳδία ὅτι τὰ πολλὰ οἱ χοροὶ ἐκ σατύρων συνίσταντο οὓς ἐκάλουν τράγους.“

6) Schol. Theokr. 4, 62: „τοὺς Πᾶνας πλείους φησὶν ὡς καὶ τοὺς Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ὡς Αἰσχύλος μὲν ἐν Γλαύκῳ, Σοφοκλῆς δὲ ἐν Ἀνδρομέδᾳ.“ Plato, *legg.* 7, 815 C bakchische „ὀρχήσεις, ἃς Νύμφας τε καὶ Πᾶνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὥς φασι, μιμοῦνται κατῳνωμένους.“

7) Frickenhaus, Arch. Jb. 1917, S. 7f. 8) Vgl. u. S. 369, 8.

9) Dieterich, *De hymnis orphicis,* p. 5.

10) Vgl. den zottigen Pferdesilen, der von einem Mann mit κέντρον (u. S. 263, 4 über die κέντ-αυροι!) geritten wird: Florentiner Schale, Heydemann, 3. Winckelmannsprogramm, Taf. 2, 3.

11) Athenische Jobakcheninschrift; s. Sam. Wide, Athen. Mitt. XIX, 1894, 260f. Z. 140—3, vgl. S. 265 u. 281. Loeschke, ebenda 521. Vgl. hierzu die den Silenen auf zwei chalkidischen Vasen von Leyden (Roulez, *Vases de Leide*, pl. 5, p. 18) beigeschriebenen Namen Ἵπος und Ἱππαῖος.

12) Pferdemasken bzw. Pferdemenschen als Σιληνοί bezeichnet: auf der François-vase und einer zweiten des Ergotimos (Kuhnert bei Roscher, ML IV, 445); dazu eine Akropolisscherbe, abgebildet bei Graefe III, 1611b, Taf. 82, (Chr. Fränkel, Satyre und Bakchennamen, S. 20 und 52). Frickenhaus, arch. Jb. 1917, 12, 1.

13) Vgl. o. S. 107, 5; Tomaschek, Die alten Thraker II, 1, S. 11 thrak. ζειλά „Wein“ zu griech. σειλα-νός wie Σεμέλη zu slav. *zemlja*, thrak. ζεμελώ: Bildung wie

seit dem 5. Jhdt. v. Cr. gelegentlich aber auch als cάτυροι[1]) d. h. Ithyphallen[2]) bezeichneten, mit Pferdeschweifen, Pferdeohren und Pferdehufen gekennzeichneten Dionysiasten.[3])

ἀκμηνόc zu ἀκμή. Sachlich wären zu vergleichen die weinerntenden Silene, Gerhard, Auserl. Vasenb. 15, 2; Daremb.-Saglio VIII, 1096, fig. 6124; traubenpflückende Silene, Münchner Vase 1325; vgl. Relief von Melnik o. S. 100, 3; weineinschenkende, weinkrüge- und schläucheschleppende Silene, Münchn. Vase Nr. 452. Anders Solmsen a. a. O. 11ff., der zu cιμόc „stumpfnasig" eine dem lat. *silus* = cιμόc entspr. altgriech. Form * cιλόc, davon *cῖλᾰ [ῥίc], cιλη-vόc wie ἀκμη-vόc annimmt. Noch anders Lagercrantz „Zur Herkunft d. Wortes Silen", *Sertum philol. C. F. Johannson oblatum,* Göteborg 1910, p. 117—121, unter Zustimmung von J. E. Harrison, Enc. Rel. Eth. XI, 513f., der eine Çatemform thrak. cιλ- zu griech. κήλων · ὀχεύτηc (Hesych) = „Hengst" bzw. Eselhengst annimmt, so daß der Name unmittelbar die Pferdemaske bezeichnen würde. Hiergegen würden aber Frickenhaus' Ergebnisse, Arch. Jb. 1917, S. 5f., 9ff. über das Ziegenfellkleid und den Bocksbart des Silen als des ἐξάρχων des im übrigen aus Pferdemasken-Satyrn bestehenden Satyrspielchores entscheidend ins Gewicht fallen. Schließlich hielte ich es für denkbar, die in unsern „Kobolden" fortlebenden κόβαλοι · δαίμονέc τινεc cκληροὶ περὶ τὸν Διόνυcον (Harpokrat. zu Aristoph. Plut. 279; cf. Aristoph. ran. 1015, Eqq. 450), dazu noch κοάλεμοc, Komödiendämon Aristoph. Eq. 221 cf. 198; Boisacq s. v. p. 478 mit Verweis auf maeonophryg. καβαλεῖc zum lateinischen *cabo, caballus*, griech. καβάλληc · ἐργάτηc ἵπποc, slav. *kobyla* „Stute" zu stellen, und auf die Pferdemasken des Chores im Satyrspiel zu beziehen.

1) Pferdedämon als ΣΑΤΡΥΒΣ (verschrieben für cατύρωβc „Satyrgesicht", wie οἴνωψ o. dgl.) bezeichnet auf einer Würzburger Schale des epiktetischen Kreises; s. Reisch, Festschr. f. Gomperz 1902, 461; Urlichs I, S. 50, Nr. 87. Bulle bei Flickinger, Class. Philol. VII, 1913, 278, 3. Frickenhaus a. a. O., S. 12, 2. In Platons Symposion 222 D gebraucht Sokrates — in Gegenwart des Aristophanes! — die Ausdrücke τὸ Σατυρικὸν δρᾶμα ... καὶ Σειληνικόν ganz unterschiedslos, was man in dem hitzigen Streit der Bühnenarchäologen um die Gestalt des Chores im Satyrspiel nicht ganz berücksichtigt hat.

2) Solmsen, Indogerm. Forschungen XXX, 1912, 1. Diese Etymologie (von cα- zu cάθη, cάθων „*membrum virile*" und τύροc = τίτυροc „*turgescens*") hat ziemlich allgemeine Zustimmung gefunden. S. Boisacq s. v.; Kuhnert bei Roscher; Frickenhaus, Arch. Jb. 1917, S. 3. Ob nicht aber cάτυροc eher ein illyrisches Wort ist, gebildet wie πάτυροc für πατήρ oder πάτωρ (= „Besitzer" Photios) im illyrischen Δεῖ πάτυροc fär Ζεὺc πατήρ (Hoffmann, Gesch. d. griech. Sprache I², 1916, S. 49) vom Stamme *cα = lat. *sator* der „Säer", der „Säemann"? Die Ithyphallen als Masken der Säer, die Phallosumzüge als Zeremonien zum Aufpflügen des Saatfeldes — Florentiner Schale, Heydemann, 3. Hall. Winckelmannsprogramm, Taf. 2, 3, Phallospflugprozession — würden keiner weiteren Erklärung bedürfen. Vgl. hierzu den Mänadennamen Σατύρα auf einer Vase des 5. Jhdts. Wiener Vorlegeblätter E XII. der nur dann zur Bedeutung „Ithyphallus" paßt, wenn diese Bedeutung damals wenigstens nicht mehr empfunden wurde; vermutlich machte es wenig Unterschied, ob man diese Gestalten als geile „Hengste" oder — später — als lüsterne „Böcke" ausstaffierte bzw. beschrieb.

3) Diese Darstellung setzt durchaus voraus, daß die kultische Verkleidung (Plutarch, Antonius 24 — „Weiber als Bakchen, Männer und Knaben als Satyre und Pane verkleidet") dem Glauben an derartige Dämonen der Wildnis vorausgeht, nicht umgekehrt. In manchen Fällen mögen die fraglichen Bräuche in eine Zeit zurückreichen, wo in den Bergwäldern, abseits von den griechischen Siedlungen, noch Reste einer vorgriechischen Jäger- und Hirtenbevölkerung hausten, die sich durch Chamäprosopie, Stülpnasenbildung — „bocksnasige Turanier" nennen die Inder ihre anarischen Nachbarn! — stärkere Körperbehaarung und archaischen Kulturzustand ähnlich von dem

Gelegentlich hat man sich nicht mit dem einfachen Anbinden bloßer Pferdeschweife[1]) und Anstecken von Pferdeohren bzw. dem allfälligen Anziehen hoher, pferdefußartiger Fellstiefel[2]) begnügt, sondern sich ganze ausgestopfte Pferdekörper oder -häute umgebunden. So entsteht der schon früh im bakchischen Thiasos[3]) auftretende sog. „Kent-auros“ oder „Roßtummler“[4]), dessen älteste Darstellungen mit dem rein menschlichen, durch ein Loch im Vorderkörper des Pferdeleibes hindurchgesteckten „Reiter“körper und dem kufenartig aufgebogenen, eine schaukelpferdartige Galoppbewegung

---

griechischen Herrenvolk abhob, wie etwa die heutigen Lappen in Schweden neben den germanischen Bewohnern fortleben. (Eustath. z. Il. 297, 37: „Εἵλωτες — d. h. die vordorischen Heloten — οἱ ἐπὶ Ταινάρῳ Σάτυροι“). Wenigstens habe ich seinerzeit in Vorlesungen von Moritz Hoernes gehört, daß sich dieser „silenoide“ Typus (man denke an die schon den Alten aufgefallene Gesichtsbildung des Sokrates (o. S. 80, 2), Münchn. Bronze, Furtwängler, Hundert Tafeln n. Bildwerk. d. Glypt. zu München, München 1903, Taf. 65 links, dazu etwa das kluge Gesicht auf der Arndtschen Scherbe, Arch. Jb. 1917, Abb. 24), heute noch unter den Rekruten der griechischen Armee sehr deutlich erkennen lasse. Solchen Urbewohnern (vgl. dazu etwa die Stellung der Weddas im heutigen Indien) wird dann ohne weiters „Zauberei“ aller Art, Viehdiebstahl, Schändung, Entführung unbeschützter Frauen u. dgl. schuld gegeben. Da Felle aller Art die natürliche Tracht solcher Berghirten und Waldesjäger, aber auch der aus diesen Stämmen hervorgegangenen verknechteten Hörigen sind (Eurip. Kykl. 78, 80: „Δοῦλος ἀλαίνων σὺν τᾷδε τράγου χλαίνᾳ μελέα“), so kann in manchen Fällen weniger eine Verkleidung in Tiergestalt, wie eine Verkleidung in die Tracht dieser stammesfremden Berghirten, der „wilden Männer“, beabsichtigt gewesen sein. Sofern der Hirtendämon Πάν = Πάων = „Hirt“ (Curtius, Fick, Vaniček bei Roscher, ML III, 1, 1406, 10—25) als typische Gestaltung dieser mit numinoser Scheu betrachteten Berghirten gelten kann, wird man in diesem Fall von einer Pansmaske, einer Verkleidung als πᾶνες sprechen. Für die Bauern und Winzer des Kulturlandes, noch mehr die städtischen Ackerbürger, liegt der Gedanke recht nahe, sich bei profanem (s. u. S. 277, 1 über die töpfezerbrechenden „Sabaken“), wie bei sakralem Unfug so zu verkleiden, daß die „wilden Leute“ vom Bergwald (vgl. o. S. 251, 3 über Orestheus) als die Schuldigen erscheinen müssen.

1) Bekker, anecd. 1, p. 44. 2) Hieronvase A 4.

3) Kentauren und Satyr, schwarzfig. Vasenbild in München, Jahn, Nr. 957. Dazu Eurip. Iphig. Aul. 1058ff. Diod. 4, 12 über das große Weinfaß der Kentaurengespanne (Nonn. Dionys. 14, 49ff., 143ff., 193ff) — also nach den Anm. 4; 264, 1—3 gegebenen Belegen Steckenpferdreiter — den Wagen des Dionysos ziehend (Müller-Wieseler 2, Taf. X, 115f. T. XXXIII, 377; T. XXXVI, 422, 423; T. XXXVIII, 437 usw. S. Reinach, RPGR, p. 108, Nr. 2). Kentauren als κωμασταί geschildert bei Aelian, *v. h.* 13, 1. Trinklustig, trunken und rasend sind die K. schon Odyssee 21, 295; Pind. fr. 147 B. Die homerische Benennung als φῆρες ὀρεσκῷοι (Ilias 1, 268), endlich die Bekleidung der Kentauren mit Bären-, Wolfs- und Löwenfellen (Roscher, ML II, 1, 1037, 58) beweist, daß es sich nicht um eine Reiter- sondern um eine besondere Art Tiermaske handelt.

4) Die Alten — z. B. von Tzetzes benützte Scholiasten — erklärten κένταυρος als κεντόταυρος „Stiertreiber“ (haplologisch wie ἀμφορεύς für ἀμφιφορεύς), so daß die Kentaurenmaske ein Versuch wäre, die ταυρελάται der thessalischen ταυροκαθάψιαι (u. S. 270f.) darzustellen. Dagegen spricht aber, daß die Kentauren weder im Mythus noch in der Kunst als Stierhetzer oder -kämpfer erscheinen. Das Wort κεντ-αυρος

ermöglichenden Standbrett[1]) man erst versteht, wenn man z. B. die heute noch in Galizien bei den dort fortlebenden „*Bekusy*"- (polnisch) oder „*Bokkus*"- (lachisch!) -Umzügen übliche Vorführung des sog. *Konik* („Rößchens") von Zwerzyniec[2]) oder Trembowla[3]) (Taf. XIX, Abb. 112), bzw. der „*Koniarze*" (= Reiter) vergleicht, wo das ausgestopfte oder sonst wie zusammengebaute „Pferd" das Loch für den „Reiter" an der Stelle hat, wo eigentlich der Sattel sitzen sollte.

29. Bockshaut und Askoliasmos.

Neben diesen vermutlich uralten Pferdemasken des Dionysosschwarmes war, wie es scheint[4]), zuerst für den Reigenführer des τρυγῳδῶν χορός (o. S. 247, 2) der vermummten Winzer, später aber — vielleicht nach einer besonders im Peloponnes[5]) heimischen Sitte — für die ganze ithyphallische Gesellschaft des κῶμος eine Ziegen-

---

könnte daher — s. Nazari, *Riv. di filol.* 32, 99 — Christ, Lautlehre 278 ein dem skythischen, im Russischen erhaltenen *aparo* „Pferd" verwandtes Wort *αὖρος „Renner" (cf. skr. *arvan*; αὐρι-βάτας „raschschreitend", αὖρι · ταχέως etc.) enthalten und den bedeuten, der seinen „Renner stachelt". In der Tat ist es ja bezeichnend, daß der Schaukel- und Steckenpferdreiter und die u. Anm. 2 besprochenen Scheinreiter zum Unterschied von dem ruhigen Sitz des wirklichen Reiters mimisch vor allem die Bewegung des durch wildes Antreiben zum Bäumen und Springen gezwungenen Rosses ausdrücken müssen. Auf das so erzwungene Springen des Pferdes beziehen sich alle beim „*Konik*"reiten (u. Anm. 2) gesungenen Liedchen.

1) S. den Etruskischen Bronzekentauren, Roscher, ML II, 1, 1078, Abb. 11; Daremberg-Saglio I, 1011, fig. 1283. Bei dem kyprischen Kentaurenbild, Roscher, a. a. O. 1076, Abb. 10, Daremberg, fig. 1285 ist der Pferdeleib elastisch durch einen Gürtel an den menschlichen Leib befestigt.

2) Abb. nach einem Gemälde von Zygmunt Ajdukiéviecz in dem Band „Galizien" der „Österreichisch-Ungar. Monarchie in Wort und Bild", Wien 1898, S. 361. Das „Pferdchen" trägt eine Decke zwischen den vier Füßen, die die eigenen Beine des Reiters verhüllen soll. Dazu den Text von Simon Matusiak ebenda S. 314; S. 318 über die „Koniarze", S. 329 über „Konik Zwierzyniecki". Unten Taf. XIX, Abb. 112.

3) Ludwig Młynek, Zeitschr. f. österr. Volksk. 1903, S. 109, Fig. 5. Hier und bei Matusiak a. o. Anm. 2, a. O. S. 311 sind auch die Umzüge mit dem „*Tur*" = „Auerochs" Abb., S. 349 oder „*Toruń*" (= Stier"), dem „*Miś*" (= „Bären") bzw. der „*Koza*" (= „Ziege") zu vergleichen, bei denen ein Junge sich mit einem rauhen Kotzen bedeckt und den betreffenden Tierkopf auf einer Stange aus diesem in gebückter Stellung getragenen pelzartigen Umhang in die Höhe streckt. Unten Taf. XIX, Abb. 113.

4) Frickenhaus, Arch. Jb. 1917, S. 5f., 9ff. über den bei Aeschyl. fr. 207 (Prometheus Pyrkaeus) und Sophocl. Ichneut. v. 357, col. XIV, 15 als τράγος mit γένειον bzw. πώγων charakterisierten ἐξάρχων des Satyrchores, den Frickenhaus mit dem Papposilen der Vasenbilder identifiziert.

5) Es handelt sich hier um die Interpretation des Ausdrucks τραγικοὶ χοροί in der Beschreibung der Sikyonischen Hadrestosklage durch Herodot. V 67 (o. S. 243, 5, 244, 0), wo ich geneigt bin, mit Kuhnert bei Roscher, ML IV, 524, 50—58 τραγικός wörtlich — wie ἱππικός u. dgl. — zu verstehen: „die sikyonischen Bockschöre lassen sich nicht aus der Welt schaffen".

maske[1]), Zottenrock, Kopfschmuck mit Bockshörnchen und Ziegenohren, Bocksbart, Fellschurz mit kurzen Bocksschwänzchen u. dgl. üblich. Außer der schon oben S. 250, 4, 251, 2 u. 261, 1 ausführlich erörterten Absicht, die „Schuld“ an der Marter des Ampelos, Botrys, Oinos auf diese als Rebenschädlinge bekannten Ziegenböcke abzuwälzen, scheint diese τράγου χλαῖνα aber noch einen anderen Hintergrund zu haben, der in der Askos- und in der Ikariossage deutlich durchschimmert und wohl auch das von Dionysos selbst getragene Ziegenfell erklärt. Nach der ersten Legende[2]) war Dionysos von „Lykurgos“ (s. u. S. 336ff.) und „Askos“ gefesselt und in den Strom geworfen worden. Dem „Askos“ wurde zur Strafe die Haut abgezogen[3]) und ein Weinschlauch daraus gemacht.

Das „ins Wasser werfen“ des Dionysos in dieser Sage bezieht sich auf das eigentümliche Verfahren, den frischgepreßten Most — um ihn süß zu halten — in verschlossenen Gefäßen auf vierzig Tage in kaltes Wasser zu versenken[4]) oder gar an geeigneten Stellen an der Küste ins Meer hinunter zu lassen.[5]) Die Fesselung des Dionysos durch „Askos“ ist natürlich das Einbinden des neuen Weines in den Schlauch, der „Geschundene“, aus dessen Haut der Schlauch ge-

1) Vgl. die von Wernicke (Roscher, ML III, 1410, 45 — 1411, 55 zusammengestellten vierzehn attischen Vasen mit Bockstanzmasken, heute meist als Πᾶνες gedeutet. Frickenhaus, a. a. O. 4, 3 „die Existenz bocksgestaltiger Tänzer ist natürlich nicht zu leugnen, wohl aber ihre Bezeichnung als Satyre“.

2) Steph. Byz. und Etym. Magn. s. v. Δαμάσκος.

3) Vgl. hierzu das Sprichwort ἀσκὸς δεδάραι, Solon bei Plut. Sol. 14; ἀσκὸν δέρειν = „die Haut über die Ohren ziehen“. Aristoph. nubes, 442; Plato Euthyd. 285; Philostrat imag. 2 mit Hinweis auf die Sage vom geschundenen Marsyas (thrak.-phryg. „Dickbauch“, cf. iran. *maršu* = „Bauch“, „Wanst“ μαρσύπιον, μαρσίππος „Ledersack“). In dem phrygischen Original der Sage muß Marsyas die thrakische Dudelsackpfeife (σάλπιγξ ὠμοβοεία Xenoph. Anabas. VII, 32; Schrader, Reallex.² II, 85) gespielt haben (ein Nachklang davon die griech. Überlieferung — Simmias bei Tzetz. Chil. 1, 15; Plut. *qu. conv.* 7, 8, 11; *de coh. ira* 456B — er habe die Doppelflöte mit dem Blasleder, der φορβειά versehen) und überdies der Typus des „aufgeblasenen“, prahlenden „Windbeutels“, der es mit dem Gott selbst aufnimmt, gewesen sein. Daher die römische Benennung des „schlauchtragenden Silens“ auf dem Forum als „Marsyas“, Roscher, ML II, 2, 2444, 25—60. Im übrigen war ἀσκός ebenso wie „Schlauch“ = „Marsyas“ bei den Alten, wie heute noch, ein Spottwort für den aufgeschwemmten, dickbäuchigen Trunkenbold (Antiphanes bei Athen. XII, 552f.).

4) Columella XII, 29 (cf. Cato, de agric. 120): *„antequam prelo vinacea subiciantur, de lacu quam recentissimum addito mustum in amphoram novam* (keimfreies Gefäß!) *eamque oblinito et impicato diligenter, ne quidquam aquae introire possit. Tunc in piscinam frigidae et dulcis aquae totam amphoram mergito, ita ne pars exstet. Deinde post quadraginta dies eximito“*; ob das Verfahren etwa irgendwie dem Ritual von Melos (o. S. 102; 119, 4) zugrunde liegt?

5) Plut. quaest. nat. 27 über diese Art, den Wein — der dann θαλασσίτης hieß — rasch zu altern. Das Verfahren ist ganz zweckmäßig, da in gewisser Tiefe die Temperatur das ganze Jahr vollkommen beständig und sehr niedrig ist (um 4° C).

macht wird[1]), ist der zum Winzerfest geopferte Ziegenbock, da ja die Weinschläuche seit Urzeiten aus Ziegenfellen hergestellt wurden.[2]) Dazu stimmt dann vollkommen, daß der in eine schwarze Ziegenhaut[3]) gehüllte, sinnverwirrende bzw. Raserei erregende Dionysos Melanaigis[4]) sich als wesensgleich mit dem Meeresdionysos Pelagios erwiesen hat[5]), also offenkundig eine mythische Spiegelung des im zugebundenen Ziegenhautschlauch ins Meer versenkten οἶνος θαλασσίτης darstellt.

Dasselbe ergibt sich aus der attischen Sage, daß Ikarios einen Bock, der seine Reben beschädigt hatte (vgl. o. S. 250, 4), geschlachtet, aus dem Fell einen Schlauch gemacht und auf diesem in der Lust der ersten Weinlese herumgetanzt, d. h. den später ἀσκωλιασμός genannten Tanz ausgeführt habe.[6]) Man hat bisher übersehen, daß dieses Tanzen auf dem Schlauch erst durch die Erfindung der hellenistischen Kelterpressen, ja schon der alten Baumkelter[7]), zu einem Scherzspiel geworden ist, ursprünglich aber sicher nichts anderes war als der notwendige zweite Arbeitsgang beim Keltern. Selbst wenn man die Worterklärung ἀσκώλια, ἀσκωλιασμός von ἀσκωλιάζειν > *ἀσκοσκωλιάζειν = „Schlauch verwinden“[8]) für unsicher hält, ergibt sich die

1) Porphyr., de abst. 2, 10; Mythogr. Vatic. 2, c. 61.

2) Odyssee 6, 78: „ἐν δ'οἶνον ἔχευεν ἀσκῷ ἐν αἰγείῳ“ 9, 196, cf. 212: „αἴγεον ἀσκὸν οἴνοιο“, Ilias 3, 247: „φέρον οἶνον ἀσκῷ ἐν αἰγείῳ“.

3) Diese schwarze Ziegenhaut — genau entsprechend der des deutschen „Pelzmärtel“ und des österreichischen „Krampus“ — verhält sich zu der hellfarbigen τράγου χλαῖνα des Silens im Satyrspiel, wie die Rußgesichter der „Psoloeis“ zu den Gipsgesichtern der „Titanen“. Es ist ganz grundlos, wenn Frickenhaus S. 13, 1 des sonst so lehrreichen Aufsatzes „zum Ursprung von Satyrspiel und Komödie“ behauptet, daß die beiden „natürlich“ gar nichts miteinander zu tun haben. Im übrigen ist zu beobachten, daß die Alten die dunkle Rotweintraube μελανόχρωτα βότρυν (Anacreonteum 57, 1), die helle λευκόχρωτα nannten. Es liegt nahe, den Dionysos Melanaigis mit dem βότρυς μελανόχρως zusammenzubringen, den Silen (= Weinmann = Οἰνεύς o. S. 261, 13) im hellen Pelz mit den hellen Weintrauben.

4) Kern bei Pauly-Wiss. V, 1031, 6—25; Stoll bei Roscher, ML II, 2, 2574f.

5) E. Maaß, Gött. Gel. Anz. 1889, 803.

6) Nach Eratosthenes (Hygin, *poet. astr.* II, 2; Verg. Georg. II, 382f.). Cf. Reisch im Pauly-Wiss. II, 1699, 30ff. s. v. Zum ἀσκωλιασμός s. noch Aristoteles περὶ πορείας ζῴων c. 3.

7) Abbildung einer palästinensischen Baumkelter von ʿAin Karim nach Schick, Pal. Explor. Fund, Quart. Stat. 1899, p. 41; Cheyne, Encycl. Bibl. 5314, Fig. 2.

8) Vgl. σκολιάζειν ταῖς ὁδοῖς „schief gehen“, sich schlängeln auf den Wegen, „auf krummen Wegen gehen“, im Vulgärgriechisch der LXX; *σκωλιάζειν wäre Langform der Tiefstufe (wie in σκώληξ „was sich windet“, = der „Wurm“), Boisacq, Dict. etym. s. v.: „σκωλ *est le degré long fléchi de indo-europ. sqele ployer, courber* cp. σκέλος“. Vgl. σκωλύπτομαι „krümmen“, „hin- und herwinden“, Nicander Theriaca 229 ed. Schneider, wobei zum zweiten Bestandteil von σκωλ-λύπτομαι die bei Boisacq unter λέπω gesammelten Worte zu vergleichen sind. Eine andre Ableitung könnte — von σκῶλον = „Hindernis“, „Anstoß“ (Septuaginta) ausgehend — σκωλοβατίζειν mit „Hinder-

sachliche Erklärung aus den kulturgeschichtlichen Voraussetzungen von selbst.

Nachdem durch einfaches Treten (*calcare*) im Ablauftrog (ληνός) gemostet war, mußte man, wenn man sich nicht mit diesem süßen, träggährenden „Vorlauf“ (o. S. 231, 2) — dem *mustum lixivum* — begnügen wollte, irgendwie auch noch den hefe- und gerbsäurereicheren „Preßdruck“, bzw. „Nachdruck“ (das „*tortivum*“) gewinnen. Die römische Bezeichnung „torcular“ „*torculum*“ — von *torqueo* „winden“ abgeleitet — die sicher viel älter ist als die zur Kaiserzeit[1]) aufgekommene Schraubenspindelkelter[2]), ebenso wie das griechische Wort ἀσκωλιασμός findet seine Erklärung durch die bis in den Anfang der 1. ägyptischen Dynastie (4. Jahrtausend v. Chr.) zurückreichende ägyptische Hieroglyphe der Windepresse früher *mḏr*, jetzt mḏd[3]) gelesen, und die gleichbedeutenden ägyptischen Abbildungen[4]) einer Vorrichtung zum Auswringen der im Keltertrog zurückgebliebenen ausgetretenen Trauben: ein Sack — wohl aus einem durchlässigen Netzgewebe — wird mit der Maische gefüllt, an den offenen Enden zugebunden und durch Verdrehen von Gabelästen[5]), die in die Abschlußbänder eingebunden sind, der Saft aus dem Inhalt ausgepreßt. Die Verwendung eines Netz- oder Sackstoffes ist eine wesentliche Erleichterung der Arbeit, aber an sich ist es durchaus möglich, die Maische durch die große Halsöffnung eines Ziegenschlauches prall einzufüllen und durch Treten und Springen auf dem oben wieder zugebundenen Schlauch den Traubensaft zum Ausfließen aus den nicht allzufest verschlossenen Beinenden zu pressen. Das ist der Sinn und Zweck des *ἀσκο-σκωλι-

nislaufen“, „Hindernismarsch“ übersetzen, *σκωλιάζειν mit „anstoßen“, „taumeln“ an Hindernissen, und *ἀσκο-σκωλιάζειν als „Schlauchtaumeln“, wie heute ein ähnliches Spiel „Sacklaufen“ heißt.

1) Plin. n. h. XVIII, 74 (31) „*intra centum annos inventio Graecanica*“.

2) Abb. auf dem Mosaik von S. Romain en Gal, Reinach, RPGR 223, 11.

3) *mḏr* ist im Brugsch und Is. Levi, auch noch in der Ermanschen Gramm. Aufl. 1911 und bei Roeder, Ägyptisch (1903), S. 70 angegeben und würde sehr gut zu aram. *meṣara* מצרא „der den Wein auspreßt“ passen. Allein im Erman-Grapow, Äg. Hdwb., Berlin 1921 (u. schon in einer frdl. briefl. Mitteil. Ermans vom 7./2. 1919) wird nur noch der Wert *mḏd* angegeben, was zu hebr. *maṣaṣ* „aussaugen“, lautlich noch genauer zu *meṣuda* „Netz“ passen und voraussetzen würde, daß man den Preß-Sack aus einem starken geknüpften Netz fertigte.

4) Erman, Äg.[1], S. 286, 2. Aufl., S. 227, Abb. 73; Wreszinski, Atlas z. ägypt. Kulturgesch. Taf. 13. Rosellini, Monum. Civili Taf. 37; Leps. Denkm. II, 13, 49, 53, 96, 111; Woenig, Die Pflanzen im alten Ägypten, S. 268f.; v. Keppler, Wanderfahrten und Wallfahrten [4] 1902, S. 83. Vgl. hierzu das pompej. Wandgemälde *Mon. antichi* 1898, 355; S. Reinach, RPGR, p. 85, No. 5.

5) σκῶλος, der Pfahl, Spitzpfahl von **sqel* = „spalten“ (Boisacq 882) könnte ein derartiger Gabelast heißen. Dann könnte ἀσκο-σκωλιάζειν das Auswinden der Schläuche mit Drehspeichen sein.

ασμός „Schlauch-windens“ bzw. des noch urtümlicheren σκωλοβατίζειν (Epicharm) „Schlauchaustretens“[1]) der Winzer. Schon die ägyptischen Abbildungen zeigen, daß erhebliche turnerische Geschicklichkeit beim Weinauswinden aufgewandt wurde[2]), und es ist durchaus zu verstehen, das bei den spiel- und wettkampffreudigen Griechen aus dieser Kelterarbeit ein heiterer ἀγών sich entwickelte, dessen Beliebtheit noch anhielt, als man längst bessere Presseanlagen besaß. Die Angabe des Aristophanesscholiasten[1]), daß der mit Wein gefüllte Bockshautschlauch[3]) — auch eine „Weiñbergoas“! — der Kampfpreis (ἆθλον) der ἀσκωλιασταί gewesen sei, d. h., daß der Weinbergbesitzer den geringeren „Nachwein“, die „Lauer“, den eifrigsten und geschicktesten Kelterern mit dem durch das Pressen ohnehin schon hergenommenen Schlauch frei überließ, ist ebenso glaubwürdig, wie die im gleichen Zusammenhang — offenbar nach der „Erigone“ des Eratosthenes — auftretende Nachricht, daß die Ikarier — im Gleichschritt mit den auf dem Schlauch Stampfenden und Hüpfenden — περὶ τράγον ὠρχήσαντο, d. h. rund um den mit Trauben und Traubenblut ausgestopften, geopferten Bock, das, was man heute einen „g'strampften“ nennen würde, zu tanzen pflegten: „καὶ ἐτέθη ὁ τράγος ἆθλον χορῷ“ d. h., daß der geopferte und abgehäutete[4]) Bock der Sitte nach als Festbraten und Bittarbeitslohn[5]) den Keltertretern, Tänzern und Sängern gewidmet wurde.

---

1) „Ἀσκώλια, ἐν ᾗ [ἑορτῇ] ἐνήλλοντο τοῖς ἀσκοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Διονύσου“ Schol. Aristoph. *Plut.* 1129; Eubulos, *Amaltheia*, Com. Att. Fragm. II, 166; Kock: „καὶ πρός γε τούτοις ἀσκὸν εἰς μέσον καταθέντες εἰσάλλεσθε καὶ καχάζεσθε ἐπὶ τοῖς καταῤῥέουσιν ἀπὸ κελεύσματος“. Abbild. Mosaik von Ostia im Berliner Mus.; Jahn, Arch. Zeit. 1847, 129f. t. IX. S. Reinach, RPGR, p. 120, Nr. 5: Junger Satyr im Begriff, auf einen prallgefüllten großen Schlauch zu steigen, neben ihm ein zweiter Satyr, das ganze leitet ein Silen, männliche und weibliche Zuschauer; im Hintergrund ein als Dionysos und Ariadne gekleidetes Paar. Eine Gemme bei Krause, Gymnastik und Agonistik, Taf. 24, 93: Satyr in Gegenwart zweier anderer auf einem Schlauch balancierend. Weiteres bei Reisch, a. a. O.

2) Heyes, Bibel und Ägypten, Münster 1904, S. 182, 9: „Hierbei nahmen die Männer zuweilen solch akrobatenhafte Stellungen ein, daß man eher ein Schaustück von Turnkünstlern als ein Bild ernster Tätigkeit zu erblicken glaubt.“ Unten Taf. XX, Abb. 114 nach Bassermann-Jordan, a. a. O., S. 9, Fig. 3.

3) Hierzu verweist mich Prof. Niels C. Brooks auf das mit Wein oder Bier gefüllte Kalb im Alsfelder Passionsschauspiel (Froning, Dram. d. Mittelalters in Kürschners Nationallit., Bd. 175).

4) Bei der Herstellung der Schläuche kam es darauf an, das Fell, ohne es aufzuschneiden, wie einen umgestülpten Handschuh abzuziehen. Der Kopf des Tieres und die untere Hälfte der Beine wurde abgeschnitten und dann das Fell vom Hals an durch Dehnen, Unterschneiden und Umstülpen abgezogen (Doughty, Arabia Deserta I, 227). Zum ἀσκωλιάζειν wird man ursprünglich das frische, ungegerbte, um so elastischere Fell genommen haben.

5) Vgl. hierzu K. Bücher, Arbeit und Rythmus[5], S. 434 und 281, 1. Entsteh. d. Volkswirtschaft S. 288ff.

30. Kelterlieder: ἐπιλήνιοι ὕμνοι. ἀλῆτις. τρυγῳδίαι. Kelterpsalmen.

Musik beim Keltertreten ist sicher uralt[1]): schon in Ägypten geben zwei Klangstäbchenschläger den Arbeitenden den Takt an.[2]) In der dionysischen Pompe des Ptolemaios Philadelphos[3]) traten 60 Satyrn in einer riesigen, als Wagenkasten auf Rädern gefahrenen ληνός[4]) die Trauben[5]), πρὸς αὐλὸν ᾄδοντες[6]) μέλος ἐπιλήνιον· ἐφειστήκει δ' αὐτοῖς Σιληνός.[7]) Ebenso in dem Anakreonteon 57, 1 ff. βότρυν ταλάροις φέροντες ἄνδρες ... κατὰ ληνὸν δὲ βαλόντες ... πατοῦσι .. μέγα τὸν θεὸν κροτοῦντες ἐπιληνίοισιν ὕμνοις". Den Keltertanz zur Syrinx[8]) erwähnt der Hirtenroman.[9]) Der bezeichnende Liedertitel ἀλῆτις[10]) — in der Erigonesage überliefert, zugleich als Epiklese der als die „Herumirrende" umgedeuteten Heldin — gehört zunächst nicht zu ἀλέομαι, ἀλεείνω, „umherirren" (s. dazu u. S. 278, Z. 12), sondern zu ἀλέω „mahlen" und zu ἀλητός „Mühle"[11]), auch ἄλετος und ἀλετός geschrieben, wie ἀλέτης der Müller[12]) und bezieht sich auf die „Trauben-

1) Vgl. K. Bücher, Arbeit und Rhythmus⁵, Leipzig 1919, S. 132.

2) Lepsius, Denkm. II Erg.-Bd. Taf. 21; Erman, Ägypten², 226, 10.

3) Kallix. Rhod. bei Athen. V, 199a = FHG III, 61.

4) Verbindung der Kelter mit dem heute noch üblichen „Mostwagen" (F. v. Bassermann-Jordan I, 243; durch dessen Verwendung erklärt sich das übliche Most- und Weingroßmaß „Fuder" = Wagenlast). Auf das schwierige Tanzen im fahrenden Wagen und schlüpfrigen Maisch bezieht sich Pollux IV, 104 σάτυροι ὑπότροχα ὀρχούμενοι, womit Frickenhaus, a. a. O. S. 7, 4 nichts anzufangen wußte. Die sprichwörtliche Maskenfreiheit ὥσπερ ἐξ ἁμάξης ῥητὰ καὶ ἄρρητα ὀνομάζειν (Demosth. 18, 122), ἐξ ἁμάξης παῤῥησιάζεσθαι (Luk. Jup. Trag. 44) bezieht sich auf diesen Mostwagen voller Angetrunkener und Vermummter, mit denen natürlich niemand gern Streit anfing, und die daher die Gelegenheit zu ihren Spott- und Rügeliedern gut ausnützten. Abbildung dieser Mostwagen in der Weinleseszene der Umgangsmosaiken von S. Costanza, Wulff, Altchr. Kunst, S. 322, Abb. 297.

5) Kelternde Satyrn, Helbig, Kampan. Wandgemälde 438, 439.

6) Vgl. hierzu Aristot. Politik VIII, 6, p. 1341a, 33: ἐν Λακεδαίμονί τις χορηγὸς αὐτὸς ηὔλησε τῷ χορῷ. Besondere Flötenweise für das Treten der Trauben in der Kufe sowie für das Stampfen der Getreidekörner im Mörser, Poll. IV, 55.

7) Also auch hier der Silen als ἐξάρχων des Satyrchores (vgl. Frickenhaus, a. a. O. S. 11).

8) Keltertreten zur Begleitung einer Doppel- und einer Pansflöte, Glasvase des Museums von Neapel, Billiard, *La vigne dans l'antiquité.* pl. XI. Nur eine Doppelflöte als Keltermusik: Mosaik von S. Romain en Gal ibid p. 441, Fig. 145; S. Reinach, RPGR 223, 10.

9) Longos II, 36. Vgl. Pollux IV, 55, wie Crusius bei Pauly-Wissowa VI, 157, 64 vermutet, nach Aristophanes von Byzanz. 10) Athen. XIV, 10, p. 618e Pollux IV, 55.

11) „Batr. 29, 1", das Pape als Beleg gibt (gemeint ist wohl Schol. Batr. ed. Ludwich S. 209, 1 zu ἀλῆτις), enthält diese Form nicht. S. aber ἄλημα, ἄλητον bzw. ἀλητόν, ἄλημαρ für Mehl und die von den Attizisten verworfene Form ἀλήθω für ἀλέω „mahlen".

12) Athen. XIV, 618d, unmittelbar vor der Anm. 10 angeführten Stelle über die ἀλῆτις.

mühle“ oder „-quetsche“, eine kurze, schwere, naturrunde Baumstammwalze, die mit Hilfe von Führungsstangen wie eine Gartenwalze über die Trauben gerollt wurde, um den Saft herauszupressen.[1]) Dieses ἀλῆτις-Lied wird von andern Mahl- und Müllerinnenliedchen, wie dem ἄλει, μῦλα, ἄλει[2]) nicht wesentlich verschieden gewesen sein[3]) und wie in den Tamuz- und John Barleycornliedern (o. S. 236f.) die Qual der gemahlenen bzw. gequetschten Frucht beklagt haben.

Von griechischen Epilenien ist leider nichts erhalten, dafür aber tragen drei Psalmen (18, 80, 84) des hebräischen Gesangbuches die Über- bzw. Unterschrift (80) *al hagathoth* LXX ὑπὲρ τῶν ληνῶν (MT: גִּתִּית) Hieronymus „*pro*“ bzw. „*in torcularibus*“, die sie als „Kelterlieder“ kenntlich macht.[4]) Es sind freilich nicht die alten volkstümlichen*, sondern späte jahwistische Gesänge dieser Art[5]), Ps. 80 sogar schon messianischen Charakters. Aber der Inhalt ist noch soweit bezeichnend, daß im Ps. 80 — den man auf Blei geschrieben zum Schutz der Weinberge gegen Mäusefraß in die Erde zu graben pflegte[6]) — mit allegorischer Deutung auf das Volk Israel als Gottes Rebe das Schicksal des Weinstocks beklagt wird (v. 9ff.), den „alle Vorübergehenden zerpflücken“ und der allen Tieren des Feldes preisgegeben[7]), abgeschnitten[8]) und verbrannt[9]) ist“ (v. 13—17): einen Ableger und Schößling davon aufzuziehen und kräftig aufwachsen zu lassen (v. 16, 18), wird der Herr gebeten. Wie eine Antiphon zu dieser Klage über den Weinstock, der den Tieren[10]) preisgegeben ist, jubelt Psalm 8 (7) in Anspielung auf das neunte Genesiskapitel, in dem der Mensch die Herrschaft über alle Tiere erhält

1) Bassermann-Jordan, a. a. O. I, S. 242; vgl. Bd. II, Abb. 125, 103 mit Belegen aus der Pfalz und dem 18. Jh. Aber das einfache Gerät ist gewiß uralt.

2) Plut. conv. sept. sap. 14. Vgl. über die ἐπιμύλιοι ᾠδαί K. Bücher, Arbeit und Rhythmus[5], Leipzig 1919, S. 64.

3) Vgl. Etym. Magn. s. v. ἀλῆτις· τίνες Ἐριγόνην.. οἱ δὲ τὴν Περσεφόνην διότι τοὺς πυροὺς ἀλοῦντες πέμματά τινα προσέφερον αὐτῇ. οὕτω Μεθόδιος.

4) Baethgen, Psalmen S. 16.

5) Ps. 84 drückt nur Sehnsucht nach dem Heiligtum auf dem Zion aus, nach dem man zum Hüttenfest der Weinlese zu wallfahrten pflegte. Ringsum im Lande sehnen sich die Winzer von ihrer schweren Arbeit weg nach der frohen Feier in der heiligen Stadt. Vgl. Jerem. 31, 4 u. 5, 4b, 6 „Weingärten pflanzen . . abernten . . mit Handpauken im Reigen Fröhlicher ausziehen . . die Wächter in den Bergen rufen ‚auf, laßt uns nach dem Zion, zu Jahve, unserem Gott, hinaufziehen‘.“

6) Hiller v. Gärtringen, „Über eine jüngst auf Rhodos gefundene Bleirolle, enthaltend den 80. Psalm“, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1898, 552ff.

7) Vgl. dazu o. S. 34, 2.

8) Vgl. o. S. 232, 4 über den Rebenschnitt bei und nach der Lese.

9) S. o. S. 136, 2; 140, 5 über die trockenen Reben als Anfeuer- und Fackelholz.

10) Vgl. o. S. 34, 2 über das Tiergleichnis und seine ethnische Deutung auf die Fremdvölker.

und die erste Rebe gepflanzt wird, darüber, daß Gott dem Menschen „Schafe und Rinder, alle Tiere des Feldes usw." „unter die Füße gelegt hat". Wenn das in einem Kelterlied gesungen wird, so ist wohl auch hier das Austreten von traubengefüllten Tierhäuten „unter den Füßen" der Keltertreter vorauszusetzen.

Viel ursprünglicher sind die heute noch in Palästina üblichen Ernte-, Winzer- und Kelterlieder, die G. H. Dalman[1]) aufgezeichnet hat, deren von den Sängern selbst nicht mehr verstandener Sinn[2]) sich durch alle Umbildungen hindurch stellenweise noch erkennen läßt und deutliche Gegenstücke zu den besprochenen antiken Beispielen liefert: so wenn — genau in der Art der manichäischen ἀρνηίς: ἐγώ σε οὐκ ἐθέρισα die Bauern in *Merǧ Ayūn* beim Ausreißen von Feldfrüchten den Schakal (s. u. S. 281 ff.) beschuldigen, ihnen den Schlauch mit Mundvorrat[3]) weggefressen zu haben, sie selbst hätten von keiner Frucht das geringste genossen[4]):

Akalt iǧrābi jā wāwi
kān meʿallaḳ bedawi
kān meʿallaḳ chazaḳtu
maraḳ elmischmusch mā ḏiḳtu
maraḳ el ʿöneb mā ḏiḳtu
maraḳ ilmuḳṯa mā diḳtu
maraḳ ettīn mā ḏiḳtu.

„Du hast mein Ziegenfell gefressen, o Schakal,
es war aufgehängt auf Beduinenweise,
es war aufgehängt, du zerrissest es,
vorüber ist die Aprikosenzeit, ich kostete nicht davon,
vorüber ist die Traubenzeit, ich kostete nicht davon,
vorüber ist die Gurkenzeit, ich kostete nicht davon,
vorüber ist die Feigenzeit, ich kostete nicht davon."
usw. durch alle Fruchtarten.

Oder wenn die Getreideschnitter bei Jerusalem durch ihr Lied die Aufmerksamkeit von sich ab- und (ganz wie bei der Verurteilung der Axt bei den Buphonien o. S. 250, 2) — auf ihre Sichel lenken, ja

1) Palästinensischer Divan, Leipzig 1901, S. 25 ff.

2) Dalman, a. a. O. S. X: „Freilich kommt es auch vor, daß der Tradent eines Liedes manche Stelle desselben selbst nicht zu erklären vermag und man muß dankbar sein, wenn er dies offen zugibt und nicht durch bloß geratene Erklärungen den Frager täuscht."

3) Dalman: „Proviantschlauch". *ǧirābun* = *pellis haedi siccata*, *marsupiumve coriaceum* ist aber wahrscheinlich etwas andres: die alten Preußen pflegten auf dem Feld von der Saatzeit bis zur Ernte ein Ziegenfell aufzuhängen (auf einem Pfahl oder Baum), s. W. Crooke, Enc. Rel. and Eth. VI, 523a letzte Zeile. Das Aufhängen der Felle geopferter Tiere als Votiv an einem heiligen Baum ist eine weit verbreitete Sitte: der *meʿallaḳ bedâwi*, nach Beduinenart aufgehängte *girabun* wird so ein an den Baum gehängtes, eingedorrtes Ziegenfell sein; der hungrige Schakal wird beschuldigt, das Bocksfell angepackt und zerfetzt zu haben, deshalb hätten die Bauern keinerlei Früchte geerntet.

4) Dalman S. 14.

von der Sichel auf den Schmied, der sie schliff, und auf den nun der Fluch gelenkt wird, er möge sich am ausbedungenen Teil des Getreides den Tod essen[1]):

Menḡali jā men gālāh	„Meine Sichel, o wer schliff sie?
rāḥ lilḥaddād ḡalāh	er ging zum Schmied, der schliff sie,
mā ḡalāh illā be ʿölbe	er schliff sie nur um eine Metze (Getreide). —
rēt hal ʿölbe ʿazāh	möge die Metze Trauerspeise für ihn werden!
menḡali jabu razze	meine Sichel, du mit der Spitze,
ʾelli scharētak min ṛazze.	die ich gekauft habe aus Gaza.“
Menḡali jabu-lcharāchisch	„Meine Sichel, o du mit den Verzierungen,
menḡali filḳaschsche ṭāfisch.	meine Sichel, die rasch fährt durch die Halme.“

Von dem durch Xenophanes (o. S. 234, 3) bezeugten Beweinen der geernteten Früchte sind deutliche Spuren in den Liedern zu erkennen. So wenn bei der Ernte[2]) die Sänger den Pflückerinnen zusingen:

ʿAḏāra jā benājāt	„Jungfrauen, ihr Mädchen,
ḥamām erraʿbijjāt	ihr bezaubernden Tauben,
ʿaḏāra lēsch tibkīn[3])	Jungfrauen, warum weint ihr?
ʿala ʿönbin ʿala tīn	wegen Trauben, wegen Feigen,
ʿala rummān schibtīn.	wegen Granatäpfel von Schibtin?“

Oder wenn beim Austreten der *Durah*-hirse durch Büffel am See *Hūle*[4]) gesungen wird:

Ja ḥsēriti jā wēli	„O mein Unglück, weh mir!
wilbīḍ haddum ḥēli	die Weißen zerstörten meine Kraft;
ʿalli saru billēli	wegen deren, die sich aufmachten in der Nacht,
gūmu ḥatta nilḥaghum	auf! daß wir sie erreichen,
ʿala ḏhūr-ilchēli	auf den Rücken der Pferde!
ja mēmiti jā dalla ua	O mein Mütterchen, o Dalla (Elende),
galb-ilḥazīn muʿalla.	das Herz des Traurigen wurde schwer betroffen.“

Die Hirse klagt, daß die „Weißen“, bzw. die „Blässen“ (*ilbīḍ*), d. h. die Büffel[5]) sie zerstören; die folgenden Verse bedeuten, daß die zum Dreschen benützten Büffel in nächtlicher Stampeda ausgebrochen und durchgegangen sind und nun zu Pferd verfolgt werden müssen, — also das Flucht- und Verfolgungsmotiv wie bei den Buphonien und Karneen (o. S. 252, 1). Im Schlußvers wendet sich die Hirse

---

1) Dalman S. 4. Verkümmerte Variante S. 12, 2:

Menḡali jā men ḡalāh	„Meine Sichel, o wer schliff sie?
rāḥ laṣṣājiṛ ḡalāh	er ging zum Goldschmied, der schliff sie.
menḡali menḡal ḥsūni	Meine Sichel von Ḥsun,
aḳraṭ umālu snūni.	ritzend, obwohl ohne Zähne.“

2) Dalman S. 6, Nr. 5. 3) Vgl. o. S. 236, 1 über al *Bukat*, αἱ Βάκχαι.

4) Dalman S. 20; dort sicher irrig als Liebeslied gedeutet.

5) Eine hellfarbige, sog. armenische Rinderrasse ist nur in der Gegend nördlich von Esdraelon (Enc. Bibl. s. v. *cattle*) üblich. Die Büffel, die man im Jordantal und am Bahr Ḥule sieht, sind ein dunkler, fast schwarzer Schlag. Es ist also wohl ein zur Ablenkung bestimmter Euphemismus, wenn sie „die Blässen“ genannt werden.

klagend an das „Mütterchen, die Elende“ — die Schmerzensmutter der Hirse, eine Vorstellung, die aus den malaischen Riten der „Reismutter“[1]) wohl bekannt ist und der „Kornmuhme“, „Weizenmutter“, „Hafer- und Roggenmutter“ europäischer Ernteriten[2]) entspricht.

Durchaus an die zahlreichen Darstellungen der von den Vögeln abgeweideten Weinrebe — deren Sinn oben S. 225, 4 besprochen wurde, erinnert es, wenn beim Keltertreten ein Liedchen gesungen wird[3]), um die „Schuld“ der Pflücker auf die Vögel zu schieben.

Hadandelli hadandol	
hada ʿöneb hada tin	das sind Trauben, das sind Feigen,
hada akl il ʿasafir.	das ist Futter für die Vögel!
Hadandelli, hadandol.	

Die erste Zeile ist von Dalman als sinnloses Wortgeklingel aufgezeichnet worden, aber dafür ist der Konsonantenbestand doch zu eigenartig. Arabisch sind die Worte freilich unverständlich[4]), die Sachlage ist aber wahrscheinlich ganz ähnlich wie bei dem beliebten deutschen Wiegenliedkehrreim „*Heidipupeidi, Heidipupei*“ oder „*Eiapupei*“, dem griechischen, um die erste Jahrtausendwende durch die griechische Kaisertochter Theophano, die Mutter Ottos III., so volkstümlich gewordenen „εὗδε μου παιδίον εὗδε μου παῖ“ oder „εἶα μου παῖ“. Denn aramäisch gibt הָדֵין דְּלִי הָדֵין דַּל *hadēn deli, hadēn dal* „diesen Eimer[5]), diesen nimm weg![6])“ mit den folgenden Zeilen

„das sind Trauben, das sind Feigen[7]),
das ist Futter für die Vögel“

zusammen einen vortrefflichen Sinn.

Womöglich noch bezeichnender ist die sog. *Imlālā* — der ἐλελιγμόϲ würde man auf griechisch sagen — die im Herbst heute wie zur Zeit der Richter in Israel[8]) „oft gleichzeitig von allen Gärten

---

1) W. W. Skeat, Malay Magic, London 1900, p. 225.

2) W. Crooke, Art. Harvest, Enc. Rel. Ethic. VI, 522. 3) Dalman, S. 28.

4) Der Fall liegt ähnlich, wie bei dem von Bücher, a. a. O. S. 241 erwähnten, von Klunzinger, Bilder aus Oberägypten, S. 290 aufgezeichneten Arbeitsruf der Nilschiffer *ja moluḫin!*, in dem der Gewährsmann die „sinnlose“ Anrufung eines „spinatartigen Gemüses“ (gemeint arab. *molaḥ^un^*, hebr. *maluaḥ*, die Melde oder Salzmelde, griech. μολαχή) zu hören glaubte, während der Ruf natürlich „oh ihr Schiffer!“ (arab. Lehnwort zu phön. *malaḥ*, ebenso hebr. akk. *malaḫu* „Schiffer“, wörtl. „Salzleute“ = ἁλιεῖϲ) bedeutet.

5) Gemeint sind die Lesekübel (lat. *urcei*), in denen die safttriefenden, edelreifen Trauben gelesen wurden, Bassermann-Jordan, a. a. O. I, 240 cf. II, 521 ff.

6) Oder auch „heb auf“, „zieh hinauf“!

7) Man pflanzt häufig Reben zwischen andere Obstbäume, an denen sie hinaufgeleitet werden, und erntet dann gleichzeitig.

8) Κριταὶ 9, 27: „. . οἱ ἄνδρεϲ Σικίμων . . ἐξῆλθον εἰϲ ἀγρὸν καὶ ἐτρύγηϲαν τοὺϲ ἀμπελῶναϲ αὐτῶν καὶ ἐπάτηϲαν καὶ ἐποίηϲαν ἐλλουλίμ (cod. Alex. χόρουϲ)“. Daß die LXX das Wort *hillulîm* des hebräischen Textes von Richt. 9, 27 nur transskribiert beweist, daß sie den musikalischen Charakter des Wortes noch kannten.

her im Wettstreit ertönt“[1]) und ihren Namen von dem Klingrefrain bzw. der Einschaltung der *lele*-Klangsilben in den Liedertext her hat.

Die im vorliegenden Zusammenhang wichtigste[2]) hat den im Arabischen sinnlosen Refrain *iarwēlĕlō*[3]), der auf hebräisch bzw. neuhebräisch-aramäisch ohne weiteres als יַרוּי אַלֲלַי *jaruj alĕlō* „furchtbar“[4]) (ist) sein Wehgeschrei[5]) oder *jarûj alĕlâ* „furchtbar ist die Kelter“[6]) verständlich ist und dann den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Liedes[7]) bietet:

Tāʿ iṭlaʿ lā ṭalaʿt illa ḳatīli — jarwēlelō
umḥammal ʿala bṛal uʿalḥamīri — jarwēlelō
b^eṛal uḥamīri mā jeschīlnak — jarwēlelō
mā jeschīlnak ṛēr^e bṛal ilmesākīni — jarwēlelō.

---

1) Dalman, a. a. O. S. XX. K. Bücher, Arbeit und Rhythmus[5], Leipz. 1919, S. 131f. 2) Dalman S. 25.

3) Von Dalman S. 26, 2 als Verschleifung von *jā ruwāhu* „o seine liebliche Gestalt“ erklärt, was in den Zusammenhang in keiner Weise einzufügen ist.

4) Z. B. Ber. 33b, Meg. 25a: „der Mächtige *wehajarûj* und der Gefürchtete, Furchtbare“, Levy, Nhb. Wb. II, 263a.

5) *allalaj* (wie griech. ἀλαλά und ἐλελεῦ) suffigiert wie *lî, lakh, lō, lā, lenu,* „weh mir, dir, ihm, uns“; schon bei Micha 7, 1 mit ausdrücklicher Beziehung auf die Weinlese und Nachlese (*ʿoleloth*), also auf die Winzerklage: «*ʾaleloj li* „weh mir“! es ging mir, wie (man singt) bei der Obstlese, wie bei der Nachlese des Weinherbstes; „keine Traube zum Essen oder Frühfeige zur Lust meiner Seele“». Natürlich ist der Schlußsatz ein Bruchstück aus einem Lied des „Leugnens“, in dem der Winzer (wie o. S. 271, 4) behauptet, nichts von der Ernte zu haben, alles bekämen die Vögel. Sonst wäre der Vergleich unverständlich, denn es ist doch nicht das Bezeichnende für die Lese, daß man nichts vorfindet!

6) אַלֲלָא ist sowohl der Preßsack zum Auswinden der Maische (o. S. 267, 5), als der Keltertrog. Levy, Nhb. Wb. I, 86b. Das Wort ist natürlich onomatopoetisch und von dem *ʾalĕlā*-Schreien beim Keltern hergenommen, genau wie *ʿoleloth* „Nachlese“ — mit gutturalem ʿ-Anlaut, also wohl in dialektisch verschiedener Gegend entstanden. Ursprünglich nur die *Imlālā* beim Nachlesen, bezeichnet *ʾal^elā* I „Kelter“, „Preßsack“ und *ʾal^elā* II „Jammer“, „Wehgeschrei“ (Levy I, 87a; Esther rabba s. v. ברימים 101a) — natürlich ein und dasselbe Wort. Es ist höchst lehrreich, daß zu dieser sichtbar onomatopoetischen Gruppe außer *ʿoleloth* „Nachlese“ sing. *ʿolēlah* Weintraube der Nachlese; aram. *ʿolēlaʾ* (Levy III, 654b), *ʿälålå* „Getreideertrag“ (ibid. 654f.) *ʿålal* „arbeiten“, „wirken“ (im Weinberg, Qoheleth rabba 85a Levy, ibid. 653b), babylonisch *alalu* oder *elēlu* „aufhängen“, „aufbinden“ (Muss-Arnold I 49a) auch der altägyptische Name des Weinstocks bzw. der Weintraube *i͗ȝrrt* ϵⲖⲞⲞⲖϵ *„elōle“*, bohairisch *alŏ̊li* selbst gehört — lauter Differenzierungen des uralten klagenden *im-lālå*-Gesangs bei der Weinbergarbeit. *„elōle“* als Bezeichnung der Rebe oder Traube entspricht bedeutungsgeschichtlich genau ihrer griechisch-phönikischen Bezeichnung als βάκχος, ἴακχος = „Schluchzen“, „Ächzen“, „Juchzen“ (o. S. 241, 1; cf. Isid. orig. 20, 5, 4: *„bachia primum a Baccho, quod est vinum, nominata“*. Varro, l. l. 7, 87: *„vinum in Hispania* (d. h. wohl auf punisch, schwerlich auf iberisch) *bacca“*. Natürlich gehört auch der Name des Erntemonats hebr. *elul*, akk. *elulu* hierher.

7) Dalmans Titel „Warnung an den Traubendieb“ S. 25 cf. 26, „ein Weinbergsdieb ist angeredet“, muß nach seinen eigenen o. S. 271, 2 angeführten Worten beurteilt werden.

Auf, komm her! du kommst nur herauf getötet — furchtbar ist sein Wehgeschrei!
und geladen auf Maultiere und Esel — furchtbar ist sein Wehgeschrei!
Maultiere und Esel schaffen dich nicht weg — furchtbar ist sein Wehgeschrei!
es schaffen dich nur weg die Maulesel der Aussätzigen — furchtbar ist sein Wehgeschrei!

Der Getötete ist natürlich der „Geist“, der im Refrain einer andern beduinischen *imlālā*[1]) ständig mit *alhena jā ruḥ!* „zum Wohlsein, o Geist“, angeredet wird, d. h. der Geist der Trauben[2]), die auf Maultieren und Eseln (o. S. 201, 3) zur Kelter gebracht werden; diese „Schuld“ selbst wird von den eigenen Tieren „weggeleugnet“ und in treuer Nächstenliebe auf die Lasttiere der ohnehin von Gott geschlagenen Aussätzigen geschoben.

Das letzte hier zu erwähnende Liedchen[3]) ist ein Gegenstück zu dem o. S. 272 mitgeteilten Klagelied der Hirse, mit demselben Klageruf *jā ḥsēreti* „o mein Unglück“ anhebend, aber von Dalman unter den Liedern „im Weinberg“ angeführt, also nach Anleitung des Hirseliedes als Klage der gepflückten Traube aufzufassen:

„O weh mir, weh meinen Angehörigen[4]), wie bitter ist die Trennung von ihnen!
ich wünschte, ich wäre ein Stein, der fliegt und sie erreicht,
O weh mir! sie[5]) wandten sich nach Süden.
Sie quälten mich mit der Qual des Fadens in der Nadel.
O weh mir! weh meinen Angehörigen! sie gingen nach dem Norden,
sie quälten mich mit der Qual der Pferde auf dem Rennplatz.“[6])

Was hier unter *ʿaḏab il cheṭ*, der „Qual des Fadens“ zu verstehen, ist, würde niemand erraten können, wenn nicht oben S. 244 ff. die Zeugnisse über die „Flachses Qual“ — λίνον heißt ja auch das Garn, der Faden — erörtert worden wären. Beim Abrappen der Beeren von den Traubenstielen werden diese durch die Finger gezogen, wie der Faden durch das Nadelöhr[7]), beim Mosten und Keltern werden die Trauben geschlagen und getreten (o. S. 231, 1), d. h. wie Rennpferde auf der Rennbahn gequält, die man durch Schläge und unaufhörliche Tritte in die Weiche anspornt. *ʿaḏab il cheṭ* ist also ein Bruchstück

1) Dalman S. 27. Die Herkunft ist deutlich: dem Weib des Kameltreibers — also des *bedû* — wird Glück, der Frau des Pflügers, d. h. des Fellachen, Fluch und Elend angewünscht. Der Inhalt ist „jambisch“, d. h. aggressiv, wie bei unsern Schnadahüpfeln sowie bei den Drescherliedern Nr. 4, S. 19; Nr. 2, 3; S. 15, Nr. 1. Der ursprüngliche Zweck ist der, den an der Arbeit hängenden Fluch, den Zorn des gemarterten „Geistes“ auf den ἄλλος, den Feind oder bloß auf den Nachbarn abzulenken, ähnlich wie in manchen Gegenden die „letzte Garbe auf des Nachbarn Acker geworfen wird“ (W. Crooke, Enc. Rel. Eth. V, 523b zweiter Abschnitt).

2) Serv. Virg. Georg. IV, 330: *„secundum Pythagoram, qui animam habere dicit cuncta crescentia“.* 3) Dalman S. 27, Nr. 4. 4) *jā l'ahil.*

5) Gemeint sind natürlich nicht „die Angehörigen“, sondern die nicht genannten, bereits auf der rituellen Flucht (o. S. 249, 2, Z. 52) gedachten Quäler!

6) Vgl. o. S. 264, o über das Anstacheln und Antreiben der „Pferde“.

7) Auch an das Durchziehen des rohen Flachses durch die Stachelkämme beim Hecheln (o. S. 244, Abb. 108) könnte gedacht werden.

aus der „Flachsesqual“ und das ganze Liedchen ein schlagender Beweis für die Richtigkeit des homerischen Verses (o. S. 240, 4) von dem bei der Traubenernte besungenen bzw. beklagten Linos und mittelbar für die Einheitlichkeit der Entwicklung der primitiven Agrarkultur und Agrarreligion im Mittelmeerkreis. Auch die arabischen Winzer vergleichen also das Leiden der Traube mit der Qual des gekämmten bzw. gehechelten schließlich zu Fäden versponnenen, durch ein Nadelöhr gezogenen Flachses.

Umgekehrt ist das genaue Gegenstück zu der *imlālā* der palästinensischen Winzer und ihrem *ēlelō*-Refrain die durch Plutarch[1]) bezeugte Sitte des ἐλελεῦ[2])-Rufens beim attischen Traubenfestzug, den sog. ὠσχοφόρια und das Ἴτυν ἐλελίζειν[3]), die Klage, das „eleleu“-Rufen um die bezeichnenderweise an einem Dionysosfesttag[4]) getötete und zerschnittene „Weide“ bzw. „Ranke“.[5])

In einigermaßen ähnlicher Weise werden die griechischen ἐπιλήνιοι ὕμνοι zunächst in der τρυγῳδίᾳ (o. S. 247, 1) das Schicksal der zerschnittenen Rebe und der zerpflückten, zerstampften und „gemahlenen“ Traube beklagt haben, — so wie die λινῳδία des „Flachses Qual“, σιτάλκας und οὖλος „des Kornes Pein“ bejammerten. Wenn in der Ampelossage (u. S. 279, 5, 6) das Zertreten der Rebe dem Stier, in der Oineus-Orestheussage das Abfressen der Traube und der Rebe dem Ziegenbock (o. S. 250, 4), in Nauplia dem Esel (o. S. 232, 4), in der delischen Staphylossage[6]) den Schweinen das Zerbrechen der Weinkrüge und

1) Theseus 22, vgl. o. S. 224, 1.

2) ἐλελεῦ auch ἐλελελελεῦ ist ein Klageruf: Aeschyl. Prometh. 879. Der Gebrauch als Kriegsgeschrei (Aristoph. av. 364) ist mit der Bedeutung als Weheruf (o. S. 274, 5) wohl verträglich. Ständig wiederholte klagende Trillerlaute wie ***hele hele*** bzw. *ile ile* ***ileli*** in arabischen Nilschifferliedern bei K. Bücher, a. a. O. S. 496f.

3) Aristoph. av. 210.

4) Ovid, Metam. 6, 587ff. „trieterica Bacchi“. Auch in Jerusalem fällt das Fest des Holzfällens für den Opferaltar auf den 15. ***Abh***, den Tag, an dem die Jungfrauen die Reigen in den Weinbergen aufführen (o. S. 273, 8).

5) ἴτυς lat. ***vitus*** (s. Walde, Lat. etym. Wb. s. v.) Weidengeflecht, Weidenring zu ἰτέα = Weide ist etymologisch identisch mit lateinisch *vitis* „Weinrebe“; aber lit. *vytis* „Weidenrute“, Boisacq, Dict. etym., p. 386. Da der alljährlich beweinte Gott Tamuz auch als Weide gedacht wird, („eine Weide, die an ihrer Wasserrinne nicht jauchzte“ Zimmern, Tamuzlieder, Ber. sächs. Ges. LIX, 1907, S. 220) so ergibt sich, daß auch beim alljährlichen Schneiden der zum Korbflechten gebrauchten Weidenruten Klagegesänge — Ἴτυν ἐλελίζειν — gefeiert wurden. So schon „Weltenmantel“, S. 139, 2. Prokris, Philomela und Tereus — in Nachtigall, Schwalbe und Wiedehopf verwandelt — zeigen, daß man die Klagerufe der Vögel um ihre Nester in dem kahl geschnittenen Gebüsch als Klagen um die „getötete“ Weide auffaßte. Der beilbewehrte Thraker Tereus, der die Frauen verfolgt, hat sein Gegenstück in dem dionysischen Agrionienritual (o. S. 252, 2), der Mythus, die Frauen hätten den „Itys“ getötet und zerstückelt, entspricht der Zerreißung des Kindes durch die Minyaden (o. S. 252 unten).

6) Diodor 5, 62.

Verschütten des Weines[1]) schuld gegeben wird, so kann man wohl ruhig annehmen, daß diese für den sakralen Zweck solcher Lieder wesentlichen Behauptungen auch in den Epilenien vorgebracht wurden und zwar — wie in den angeführten Überlieferungen über das Bocksopfer — als „Entschuldigung" und Begründung des bei der Weinlese dargebrachten Tieropfers. Weil der Bock die Traube gefressen und ihr „Blut" getrunken hatte, wurde der Bock geschlachtet, geschunden und sein Blut vergossen. Damit der nach Trauben Lüsterne genug und übergenug bekäme, wurde des Bockes Haut mit Traubenmaisch prall ausgestopft, wie er die Reben niedergetrampelt hatte, wurde nun sein traubengefüllter Leib von Ikarios, dem Kelterer, getreten, bis der letzte Tropfen des Rebenblutes wieder aus ihm herausgepreßt war. Besang die τρυγῳδία — das dionysische Linoslied (o. S. 247, 1) — in den Formen der „Flachses Qual" die Διονύσου πάθη, den διασπαραγμός des zerrissenen, zertretenen, gequetschten, gekochten Traubengottes, so kann sie wohl die Qualen des gemarterten, geschundenen und unter die Füße gestampften Ziegenbockes nicht mit teilnahmslosem Schweigen übergangen haben: besang die λινῳδία (o. S. 241, 2) „des Flachses Qual", so muß der vielumstrittene Namen der τραγῳδία daher kommen, daß beim Kelterfest die Chöre um die Wette die Leiden des geopferten Bockes[2]) be-

1) Das Zerbrechen einiger Krüge soll wohl dem Zersprengen der Tongefäße durch die heute noch nicht sicher zu verhütende Nachgärung des Weines (Plin. n. h. XIV 22, 2; F. v. Bassermann-Jordan, a. a. O. I, S. 329, 1) apotropäisch vorbeugen. Der böse Σαβάκτης, der die Töpfe zerbricht (im pseudohomerischen Κάμινος 18) ist nichts anderes als dieser Kobold der Gärgetränke (*Sabaium, sapa, sabu* o. S. 232, 3). Er hat sich bis heute erhalten in der Gestalt des Drahtbinders, der bei den polnischen Bacchuszügen *(Bekusy)* fortwährend „Töpfe her zum Binden!" verlangt, aber alle ihm gereichten Töpfe in glückbringende Scherben schlägt (Matusiak, a. a. O. S. 112, 7, a. O. S. 314).

2) Damit soll durchaus nicht gesagt sein, daß nur das Bocksopfer beim Kelterfest beklagt und besungen wurde. Die von J. E. Harrison, Proleg. 421 zur Erklärung von τραγῳδία herangezogene Bedeutung von τράγος = „Spelt" „Dinkel" (Headlam, Class. Rev. 1901, p. 23; Hehn, Kulturpflanzen[6], p. 147; Schrader, Reallex. s. v. Spelt; Steph. Thes. 2342b s. v. τράγος; Hauptstelle ein Epigramm Kaiser Julians Anthol. Pal. IX, 368) — zustimmend angeführt von Gilbert Murray (Hist. Anc. Greek Litt. 1909, p. XXIV f.; vgl. auch „Weltenmantel" 283, wo Anm. 2 die schon von Jakob Grimm, Gesch. d. d. Sprache S. 47 zusammengestellten indogermanischen Belege für die Benennung des „bärtigen" Getreides nach dem Bock, dazu hebr. *śā'ir* = Bock, *śe'irim* = „Bocksdämonen", *śe'orah* = „Gerste" zu vergl. sind), gewinnt neue Bedeutung im Hinblick auf die o. S. 237 ff. gegebenen Belege über die „Passion des Roggens" (*rugens pine*). Zweifellos werden auch bei der Getreideernte die „Kornböcke" geopfert und beklagt und eine „Habergeiß" aus Garben gebunden, die ganz der oben beschriebenen „Weiñbergoas" entsprach. βρόμος (Theophrast) ist der Hafer und der von den Alten nur als der „Brauser", „Sauser" — so wird heute noch vielfach der stürmisch gärende neue Wein genannt — verstandene Βρόμιος mag wohl vor Zeiten der Geist eines Hafer- oder Speltbieres gewesen sein. Aber dem

klagten, den die Sieger in diesem dichterisch-musikalisch-orchestischen ἀγών[1]) als ἆθλον[2]) und Festbraten empfingen. Aber mit der Klage um den Bock war der Trauergesang nicht aus: wie im Buphonienritus[3]) und beim Karneenopfer[4]) nun wiederum die Schuld des Tiertöters am Schlächter und Tierquäler gerächt wurde, so erzählte die „Erigone“ des Eratosthenes — die nichts anderes war als die kunstmäßige alexandrinische Umdichtung eines alten Kelterliedes[5]) — wie der Fluch der bösen Tat fortzeugend Böses gebärend nun den Winzer und sein ganzes Haus vernichtet[6]): das herzerfreuende Göttergeschenk des Dionysos wird ihm zum Fluch: die Tochter fällt, vom Wein betört, der Verführung des Gastes zum Opfer[7]); die als ἀλῆτις die Trauben gemahlen hat, muß heimatslos als ἀλῆτις umherirren; den Vater selbst, der auf Geheiß des Gottes den attischen Bauern den neuen Wein vom Wagen herab ausschenkt, erschlagen die durch den Trank wildgewordenen, sich vergiftet wähnenden Toren mit Knütteln, so wie er mit der Mosterkeule auf die Reben losgeschlagen hat, und werfen ihn in den Brunnen, so wie er den Wein zum Altern ins Wasser gesenkt hat (o. S. 265, 5). An dem Baum über dem Grab des Vaters erhängt sich Erigone; den Frevel der undankbaren Attiker rächt Dionysos — das Rachegebet des Ikarios erhörend — durch die Selbstmordmanie der Mädchen, die sich eine nach der andern an den Bäumen erhängen, bis Apoll den Fluch wendet, indem er — *in sacris simulare fas est!* — das αἴωρα Fest zu begehen lehrt, an

Bewußtsein der Griechen war dieser Bierdionysos anscheinend längst entschwunden (*Βραΐτης im delphischen Palan ist wohl nur eine Falschlesung gewesen). Die von M. A. Canney, ZATW 1924, 147 zum 'goat-song' der τραγῳδία verglichene Tatsache, daß arabisch *'ash'ar* „der Bock“, *„sha'ir“* „die Gerste“ (= das Bärtige), davon *ša'ir* „der Sänger“, „Dichter“, „Rhapsode“, *„sh'ir“* „der Gesang“, „die Dichtung“ heißt (davon wieder akk. *šīru* „Orakel“ und als Lehnwort aus dem Akkadischen — ohne ע und mit š-Anlaut! — hebr. *šīr* „Lied“!) entspricht ganz der Bedeutungsentwicklung von τραγῳδεῖν, das später überhaupt „vortragen“, „deklamieren“, „rezitieren“ bedeutet (Schol. Theokr. 1, 19), so wie τραγῳδία (Plato, Theaetet. 153e) jedes ernste Gedicht ist, z. B. die homerischen Gesänge.

1) Poseidipp bei Athen. X, 414e, Plutarch, decem oratt., Isocr. circa finem.

2) Marmor Parium Ep. 43: „ἀφ᾽ οὗ Θέσπις ὁ ποιητὴς ἐνίκα πρῶτος καὶ ἐτέθη ὁ τράγος ἆθλον χορῷ.“ 3) o. S. 249.

4) Zu dem hier dargebrachtem Widderopfer gehört vielleicht der allerdings nur spät bezeugte, wie τραγῳδός gebildete Ausdruck ἀρνῳδός (Eustath.; Schol. Pind. N. 2, 1, dort als Teilnehmer in einem Gesangswettstreit um ein Lamm), wenn er echt und alt ist. Vgl. dazu o. S. 252.

5) Genau wie der schottische Kunstdichter Robert Burns aus den volkstümlichen Klagen um John Barleycorn sein berühmtes Trinklied geschaffen hat.

6) Die epische Form δι᾽ ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ (Plato, Rep. III 394a mit Dithyrambos) balladeske Rezitation durch den Chorführer, wie später der Botenbericht der Tragödie, verträgt sich an sich sehr wohl mit einer pantomimischen Darstellung der Vorgänge durch Masken. 7) Ovid Metam. VI, 225.

dem man die — Vogelscheuchen (*oscilla*), menschliche Kleider- oder Lumpenpuppen und apotropäische Phallen[1]) schwebend an die Bäume im Weinberg hängt. Mit dieser geschlossenen Verkettung von Schuld und Vergeltung, die der sakralen Abwälzung der „Schuld" am Leiden der durch den „Frevel des Fraßes"[2]) von den Menschen getöteten und gemarterten Tiere und Pflanzen durch eine *sacra simulatio* dienen soll, ist nicht nur der erste vollgültige „Tragödien"-stoff gegeben — Sophokles, Phrynichos, Kleophon, Philokles, Accius, Q. Tullius Cicero haben je eine „Erigone"-Tragödie gedichtet[3]) — sondern auch schon der Zwang zur dramatischen oder doch pantomimischen Aufführung (o. S. 255f.) selbst: wollten sie dem mächtigen Gott der Rebe zurufen können οὐκ ἐγώ cε ἐθέριcα, ἀλλ' ἄλλοc ἐποίηcε ταῦτα, ἐγὼ ἀναίτιοc ἔφαγον, so mußten sie sich in die Masken des kultischen δρώμενον, in die *dramatis personae* verkleiden: die die Rebe pflückten, nachdem der Bock dran genascht hatte, mußten als Böcke verkleidet sein; der den Bock opferte und auf den Schlauch stampfte, mußte sich für den Ikarios ausgeben; die die Traubenmühle wälzte, nannte sich Erigone, ihre Maske, ihr Kleid wurde schließlich zur Sühne an den heiligen Baum des Gottes gehängt.

31. Taurokathapsien: Stieropfer und „Dithyrambos".

Außer dieser im attischen Weinbaugebiet von Ikaria bodenständigen[4]) volkstümlich-vorkunstmäßigen τραγῳδία scheint es aber noch eine andere Urform des dionysischen Kultdramas gegeben zu haben, dadurch gekennzeichnet, daß kein Bock, sondern ein Stier bei der Weinlese bzw. dem Kelterfest geopfert und als Sängerpreis umstritten wurde.

Die nach Thrakien[5]) oder nach Lydien[6]) verlegte Tötung des Rebendämons Ampelos durch einen Stier beweist, daß es in manchen Gegenden auch ein Rinderopfer bei der Weinlese gegeben haben muß, wie es ja schließlich zu erwarten ist, daß der große Weinbergsbesitzer sich für sich und seine Winzer nicht mit dem bescheidenen Bocks- oder Widderopfer[7]) kleiner Leute begnügt haben wird.

Daß Ampelos beim Reiten auf dem Stier von diesem zu Boden geworfen und zertreten wurde, weist auf das thessalische

1) Serv. Georg. II, 389. 2) Empedokles fr. 139: „cχέτλι' ἔργα βορᾶc"; o. S. 31.
3) Escher, Pauly-Wiss. RE VI, 451, 12—15.
4) Eratosthenes, Erigone ap. Hygini Astrol. II, 1.
5) Ovid, fasti, 3407ff. 6) Nonn. Dionys. 10, 175ff.
7) o. S. 252 und o. S. 278, 4 über den Karneenbock.

Taurokathapsienfest hin, wo der Stier von Reitern gehetzt und durch einen im vollen Lauf vom Pferd auf den Stier überspringenden Reiter niedergeschmettert wurde, nachdem er vorher durch Vorhalten einer Strohpuppe — des ταυροκαθάπτης — gereizt worden war.[1]) Denkt man sich das Spiel zur Zeit der Weinlese und den Strohmann mit Weinreben geschmückt, so hat man alle kultischen Grundlagen der Ampeloslegende.

Zu der Tötung des gehetzten Stiers, der die Rebe zertrampelt hat, gehört nun aber anscheinend der sog. „Dithyrambos", d. h. der „Sturmschritt"[2]), das „stürmische Gliederwerfen", der „Stiergalopp" des Dionysos ἄξιος ταῦρος, βοέῳ ποδὶ θύων in der kultischen κλῆσις der elischen Frauen[3]), weshalb das pseudo-Simonideische Epigramm 172 B den Διονύσοιο ἄνακτος βουφόνον . . . θεράποντα als den διθύραμβος erklärt.[4]) Es ist nur natürlich, daß bei diesem gymnastisch-orchestisch-musikalischen Agon, der offensichtlich mit den Stierkampfspielen der vorhellenischen Zeit[5]) zusammenhängt, der besiegte Stier den Kampfpreis bildet und nachher gemeinsam verzehrt wird (βακχεῖα . . . τοῦ ταυροφάγου, Aristophan. ran. 357). Der ἀσκὸς βοὸς ἐννεώροιο in der Odyssee (10, 19) endlich zeigt, daß man größere und ganz große Schläuche auch aus Rinderhäuten anfertigte, eine Statuette des mit einer mächtigen Stierhaut bekleideten Dionysos[6]) aber, daß man Wein auch in rindshäutenen Schläuchen bewahrte.[7]) Es kann also auch der Askolienritus ohne Bocksopfer und Bocksschlauch mit einem

---

1) Schol. Pind. Pyth. 2, 78; Philipp. Thessalonic. Anthol. IX, 543; Hesiod. 10, 12; Inschr. Prellwitz, Dial. Thess. 23, 2; Hoffmann, Gr. Dial. II, 28, 19, Kern, Inschr. Thess., Ind. schol. Rostock, 1899, III u. IV, S. 7. CIG 4157, 5; 3212; 2759b, 7, S. 1109; 4039, 45. Sueton, Claud. 21. JHST 1921, p. 257, fig. 9.

2) διθυρο- < δυθυρο = skr. *dudra-ḥ* „stürmisch"; -άμβος cf. θρίαμβος, der ἴαμβος der θρίαι = Mänaden; ἴαμβος < Ϝι-αμβος von Ϝίς = *vis* „Kraft" usw., skr. *angam* „Glied"; Fröhde, Bezzenb. Beiträge 21, 195; Sommer, Griech. Lautstudien, 14, 58ff. = „Kraftschritt", „Stampfschritt". „Dithyram*b*os" mit b neben Διθύραμφος auf der Scherbe, Roscher, ML III, 2, 2115, 7 und der Vase des Thorwaldsenmuseums Heydemann, Satyr- und Bakchennamen S. 21 und 36), kennzeichnet die übliche Form des Wortes als Lehnwort aus dem brigisch-makedonischen Dialekt. Das etymologisch dunkle deutsche „strampfen" ndl. *strompelen* wird wie lat. *triumphus* Lehnwort sein.

3) Bergk, Lyr. vol. III carm. pop. 6, dazu „καλεῖτε θεόν·" in der Lenäenliturgie Aristoph. ran. 479, carm. pop. 5, p. 650.

4) Crusius im Pauly-Wissowa V, 1206, 16ff. Vgl. Pind. Ol. XIII, 18 διθύραμβος βοηλάτης zum ταυρηλάτης der thessalischen Taurokathapsien, Philipp. Thessalonic. a. o. Anm. 1 a. O. Wilamowitz, Pindaros, Berlin 1922, S. 373.

5) Becher mit Taurobolienszenen von Vaphio und elfenbeinerner Stierspringer von Knossos, Bossert, Altkreta², Berlin 1923, Fig. 242—247, 122, Fresko von Tiryns mit ταυροκαθάψια ebenda Fig. 218f. Kretische Bronze, Evans, JHST 1921, p. 250ff.

6) Ann. d. Ist. 1857, p. 146, Welcker, Ant. Denkm. 5, 2.

7) Der große Weinschlauch des röm. Wandgemäldes bei Bassermann-Jordan I S. 33, Abb. 7 ist sicher eine Rindshaut.

Stieropfer gefeiert worden sein.[1]) Offenbar gibt es zwei örtlich gesonderte Urformen des Dramas: die τραγῳδία gehört zum plebeischen Bocksopfer von Ikaria, der Dithyrambos zum Stieropfer des berittenen rossezüchtenden Adels der fruchtbaren Ebenen. Da bei den Taurokathapsien die Stierkämpfer beritten sind, erklärt sich auch die Pferde- bzw. Reiter- oder Steckenpferdreitermaske (o. S. 263) des kleinbäuerlichen, das vornehme Gehaben der Ritter parodierenden Chores von selber. Die ταυροκαθάπται sind nichts anderes als die o. S. 263, 4 erwähnten κεντόταυροι oder κέντ-αυροι = „Stachelreiter", die „*picadores*" der thessalischen Stierhetze. Es entspricht der sakralen Ablenkungsfiktion, wenn die Qualen des Stieres den Pferden, nicht den Reitern bzw. dämonischen, im Walde hausenden „φῆρες" Schuld gegeben werden. Umgekehrt sind die mit dem Bocksfell bekleideten Chöre, die τράγοι, jene Hirten (πᾶνες) und Kleinbauern (ἀγροῖκοι), die sich bei der δημοτικῶς gefeierten Weinlese mit dem Bocksbraten begnügten.[2])

32. Bakchische Raubtiermasken. Lykanthropie, Lyssa und Katharsis.

Außer den bisher besprochenen Masken zahmer oder doch pflanzenfressender Tiere und Vögel — Böcke, Pferde, Rinder, Hirsche, Rehe, Hähne usw. — die aus den volkstümlichen Bakchischen Feiern in die Geschichte der Komödie und des Satyrspieles hineinragen — kennt der dionysische Thiasos noch verschiedene Raubtiermasken, deren Erörterung weitere Ausblicke auf merkwürdige Zusammenhänge eröffnet: ich meine die bereits o. S. 110, 2 erörterten βασσαρίδες, oder Fuchsfelltrachten der Mänaden, die einer Tragödie des Aischylos den Namen gegeben haben, sowie ihre Panther- bzw. Leopardenfelle, endlich die im Dionysosfestzug erscheinenden zahmen Panther, Bären, Wölfe (o. S. 114, 1), später auch Tiger und Löwen, die man in den wirklichen Prozessionen selten zur Verfügung gehabt haben kann und daher wohl ebenfalls durch einfache oft groteske Masken in der Art des *miś* und *turoń* (Bären und Auerochsen) der polnischen Bacchuszüge (o. S. 264, 3) dargestellt haben wird.

Bei den Fuchsmasken kann zunächst derselbe Gedankengang

---

1) Vgl. die Bakchen des Euripides, wo Pentheus, der „Schmerzensmann", als Stier — vgl. v. 726 die zerfleischten Kälber — zerrissen wird, ebenso die orphischen Διονύσου πάθη wo der τράγος gar nicht vorkommt. Zerreißen der Stiere durch die Mänaden. Firmic. Mat. 65.

2) Plut. de cup. div. 8, 527d: ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτὴ τὸ παλαιὸν ἐπέμπετο δημοτικῶς καὶ ἱλαρῶς, ἀμφορεὺς οἴνου καὶ κληματίς, εἶτα τράγον τις εἷλκεν."

vorliegen, wie bei der Verkleidung der Winzer als Hähne[1]) und Böcke. Wenn die Winzerinnen als „Füchsinnen“ (βαccάραι o. S. 110, 2) im dionysischen Festzug einhergehen, so kann die Absicht sein, die Verwüstung des Weinbergs, das „Zerreißen“ der Reben und des dionysischen Sängers, der „das Schicksal seines Gottes erleidet“ (o. S. 75, 2, u. S. 340, 1), den als Weinbergfeinden bekannten Füchsen (o. S. 111, 0) zuzuschieben. Es kann aber auch der Fuchspelz als althergebrachte thrakische Nationaltracht gemeint sein, in eben der Absicht, die der homerische Hymnus verfolgt, wenn er die „Feinde“ des Dionysos, die den Gott „mit Weiden an den Baum binden“ und ihn, d. h. den Wein, in die Fremde „verkaufen“ wollen, als „tyrrhenische Seeräuber“ beschreibt; wie denn sehr häufig bei derartigen kultischen Aufführungen — man denke an die römische Ertränkung der „Argei“ [2]), an die als „Türk“ oder „Jud“ gekleidete Puppe beim deutschen Winter- und Todaustreiben[3]), an das Einbinden eines zufällig des Weges kommenden[4]) „Fremden“ in die letzte Garbe — die „antipathische“ Rolle dem unbeliebten Landfremden, nicht Ansässigen, zugeschoben wird. Die außerordentliche Häufigkeit der Benennung von Tragödien und Komödien mit dem Namen fremder Völker[5]) — in deren Nationalkostüm dann der gelegentlich auch ausländische Worte verwendende, die heimatliche Sprache radebrechende Chor auftretend zu denken ist — zeigt die den Maskenzügen aller Zeiten gemeinsame Vorliebe für das Anlegen fremder Landestrachten, deren sakrales Urmotiv in der feierlichen „Leugnung“ (ἀρνηϲίϲ).. „ἀλλὰ ἄλλος ἐποίηϲε ταῦτα“ — im letzten Grund der praktische Beweggrund jeder Verlarvung und allen Mummenschanzes! — klar zutage tritt.

Das Pantherfell (παρδαλέη) der Mänaden — zuerst m. W. nachweisbar auf der Amasisvase[6]) — und der häufig (o. S. 99, 1; 100, 0; 131, 4; 191, 4) als weinschlürfend dargestellte Panther selbst kann durch Vermittlung der o. S. 98, 4 erörterten Vorstellungen von der Anlockung

1) Vgl. o. S. 203, 8 über das Wiener Reliefbild eines mit einem Hahn um eine Traube streitenden Fuchses (Billiard, La vigne dans l'antiquité, p. 394, fig. 125.)

2) D. h. die Erbfeinde der sich selbst als Trojaner betrachtenden Römer. (H. Diels, Sibyll. Blätter S. 43 Anm.; G. Wissowa, ARW XXII 1923/4, S. 211.)

3) Eisler, Bayr. Hefte f. Volkskunde 1915, S. 97, 1.

4) Vgl. o. S. 270 über Ps. 80, 3 „die des Weges kommen und zerpflücken den Weinstock“.

5) „Perser“ des Aeschylos, „Phoinissen“ des Euripides, „Lemnierinnen“ und „Babylonier“ des Aristophanes, „Lakonen“ des Nikochares usw. Unter den Titeln der mittleren Komödie finden sich: Ἀρκάς, Βοιωτίς, Βυζάντιος, Δηλία, Δωδωνίς, Ἐπιδαύριος, Ἐφεσία, Ζακύνθιος, Κᾶρες, Κορινθίαι, Λευκάδιος, Λυδοί, Ποντικός, Σκύθαι, Τυῤῥηνός (Körte, Pauly-Wiss. XI, 1263, 58—60).

6) Nach de Luynes, Vas. 3 bei Roscher, ML II, 2, 2259, Abb. 1.

und Zähmung des Panthers durch Wein in den Winzerfestzug geraten sein. Da die fraglichen Überlieferungen bei Oppian ausdrücklich als „libysch“ bezeichnet werden, und der Panther[1]) schwerlich je in Europa einheimisch gewesen ist, wird man die παρδαληφόρος Μαινάς[2]) und den Dionysos im Pantherfell, dem

> δέρμα πολυστίκτου θηρὸς κατὰ δεξιὸν ὦμον
> ἄστρων δαιδαλέων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο[3]),

wohl um so eher zu den von auswärts eingeführten „kadmeischen“ Bestandteilen des Dionysoskultes zu zählen haben, als in Ägypten das Pantherfell gerade mit der eben angeführten orphischen Deutung der Flecken auf die Sterne als Priestertracht nachweisbar ist[4]), und die antiken Nachrichten vom ägyptischen Ausgangspunkt der „kadmeischen“ Kolonisation Böotiens sich nun als geschichtlich richtig herauszustellen scheinen.[5])

Vermutlich trugen die Mänaden ursprünglich die Felle der einheimischen Raubtiere, des Luchses vom Othrysgebirge (o. S. 93, 6) und der Wildkatze, so wie die tirolischen Wildfrauen, die „Fanggen“[6]) oder „Wildfanggen“, eine Schürze von Wildkatzenfell tragen oder durchaus in Wildkatzenfell gekleidet gedacht werden[7]), bzw. die Fuchsfelle des „Bassareus“.

Schon Dilthey[8]) hat sehr schön gezeigt, daß diese Raubtierfelle zunächst die Jägertracht des „wilden Jägers“ Zagreus, seiner Treiber und Jagdhündinnen — κύνες δρομάδες des ἄναξ ἀγρεύς nennt Euripides in den „Bakchen“[9]) die Mänaden — darstellen, wie denn auch bei der kalydonischen Eberjagd auf der Françoisvase die Jäger Löwen-, Panther- und Hirschfelle, ganz wie sonst die Mänaden[10]), über der Brust geknotet tragen, und umgekehrt Vasenbilder[11]) die Mänade ganz in

---

1) Die Namen πανθήρ und παρδαλίς stammen aus indisch-persischem Sprachgut (πανθήρ = skr. *pundarika-ḥ* = „Tiger“, wörtlich der „gelbliche“; πάρδαλις = skr. *pṛdāku-ḥ* „der bunte“ = Tiger, Panther). Da gerade kostbare ausländische Pelze von jeher ein Überlandhandelsgut gewesen sind, beweist die homerische Erwähnung der παρδαλέη δορά nichts für die frühe Kenntnis des Tieres im festländischen Griechenland. Bis zum Kaukasus reicht das Verbreitungsgebiet, und gerade dort hat man ja den Ursprung der Weinkultur mit gutem Grund gesucht.

2) Sophokl. fr. 16 Schol. Aristoph. Av. 943.

3) Kern, Orph. Fragm. No. 2238, p. 251; Eisler, Weltenmantel, S. 106, Text No. 42, mit Abb. 30 der Anm. 5 erwähnten Statue von Turin.

4) Der Oberpriester (wr mꜣ) von Heliopolis, der „Oberste der Geheimnisse des Himmels“ trägt das Pantherfell, die einzelnen Flecken als fünfstrahlige Sterne umgebildet (Erman-Ranke, Ägypten², Tübingen 1923, 337, 9).

5) Eisler, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1923, 174ff.; o. S. 192ff.

6) Vgl. hierzu den Mänadennamen Θηρώ Mon. d. Ist. 10, 23.

7) Mannhardt, Ant. Feld- und Waldkulte, S. 140—152.

8) Archaeol. Zeit. 31, S. 90f.

9) vv. 730 und 1189.

10) Vgl. die o. S. 282 Anm. 6 zitierte Darstellung.

11) Archaeol. Zeit. 36, 47.

Jägertracht mit kurzem Chiton, Jagdstiefeln, Köcher und Bogen darstellen.

Das nächtliche Hetzen des Wildes durch ganze Schwärme von Jägern und Jägerinnen, das Zerreißen der Beute mit den Zähnen, das Bluttrinken und Rohfleischessen der abschließenden Orgie entspricht noch den allerurtümlichsten Jagdweisen, die sich fast in nichts von der eines Rudels Wölfe oder Wildhunde unterscheiden und auch so beurteilt werden mußten, wenn höher kultivierte Stämme derartige als Kultrudimente erhaltene nächtliche Jagdzüge durch den Wald rasen sahen.

Die merkwürdige, von Oppian[1]) auf die „alten Theologen“ — d. h. gewöhnlich Orpheus und Musaios — zurückgeführte Überlieferung, die Mänaden seien vor der Zerreißung des Stieres in Panther — θῆρας ὠμοβόρους . . ὄφρα μιν . . διὰ στόμα δαιτρεύσωμεν — „verwandelt“, nicht bloß verkleidet worden, läßt eine auch sonst weithin nachweisbare Anschauung über die psychische Wirkung der Raubtiermaske erkennen.

Die Alten kannten sehr gut die eigentümliche „Verwandlung“, die der Träger der „Maske“ an sich erfährt, wenn er sich in die Verkleidung hineinlebt[2]) bzw. diese sich wie ein fremdes Wesen verhüllend und verwirrend über sein eigenes Selbst legt. Unter dem Namen der „Lykanthropie“ oder „Kynanthropie“[3]) war den an-

1) Cyneg. 4, 305.

2) Vgl. zu dem deutschen Sprichwort: „Kleider machen Leute“ die Worte des Agathon in den Thesmophoriazusen des Aristophanes (v. 147 ff.):

ἐγὼ δὲ τὴν ἐσθῆτ᾽ ἅμα γνώμῃ φορῶ.
χρὴ γὰρ ποιητὴν ἄνδρα πρὸς τὰ δράματα
ἃ δεῖ ποιεῖν, πρὸς ταῦτα τοὺς τρόπους ἔχειν.
αὐτίκα γυναικεῖ᾽ ἢν ποιῇ τις δράματα,
μετουσίαν δεῖ τῶν τρόπων τὸ σῶμ᾽ ἔχειν.

In den Bakchen des Euripides kommt der Wahnsinn über Pentheus im Augenblick, in dem er die Kleider seiner Mutter anlegt (Travestitenpsychose!). Cf. Verg., Aen. IV, 470.

3) B. de Chauvincourt, *Discours de la Lycanthropie*, Paris 1599: I. de Nynauld, *De la Lycanthropie*, Löwen 1596; Wolfeshusius, *De Lycanthropis*, Leipzig 1591 (sämtlich wichtig für die christlich-theologische Beurteilung der Erscheinung). Das folkloristische Material bei R. Andree, Ethnograph. Parall. u. Vergleiche, Leipzig 1899, p. 62—80. S. Baring-Gould, *The book of the Werewolves*, London 1865; M. F. Bourquelot, *Recherches sur la lycanthropie*, *Mém. Soc. Antiqu. de la France*, Nouv. Ser. 1849, 193—262. Wilh. Hertz, Der Werwolf, Stuttg. 1862; R. Leubuscher, Über die Werwölfe und Tierverwandlungen im Mittelalter, Berlin 1850; E. B. Tylor, *Prim. Culture*[3], London 1891, I, 308 f. Zusammenfassend J. A. Mac Culloch, Art. *Lycanthropy*, Enc. Rel. Eth. VIII, London 1915, 206—220. Eine ätiologische Untersuchung vom Standpunkt der modernen Psychoanalyse fehlt meines Wissens noch, aber das zugrunde liegende Motiv kann von vornherein heute nicht mehr zweifelhaft sein.

tiken Ärzten und Denkern eine über die ganze Erde hin nachweisbare Form des manisch-depressiven sog. melancholischen Irreseins und der bestioiden Entartung[1]) wohl bekannt[2]), die sich darin äußert, daß die Befallenen in Tiere[3]) verwandelt zu sein zum Teil glauben, zum Teil zu glauben vorgeben, indem sie die Lebensweise, insbesondere die amoralische, blutgierige Nahrungssuche und unverhüllte Sexualbetätigung[4]) der betreffenden Tiere[5]) nachahmen, in der Absicht, auf diese Weise die Fesseln und Hemmungen von sich abzuwerfen, die gesellschaftliche Sitte und menschliche Bildung den Urtrieben des Menschen aufgezwungen hat.

Solche „Wölfische" oder „Wer-Wölfe" (= Mann-Wölfe = λυκάνθρωποι) oder „Wölfinnen" bzw. „Füchsinnen"[6]), „Bären" (Berser-

---

1) Moderner Fall, wo der Befallene sich für einen Wolf hielt und nur rohes Fleisch aß, beschrieben bei D. Hack Tuke, *Dict. of psych. medic.*, London 1892, I, 434, II, 752, Bianchi, *Textbook of Psychiatry*, London 1906, p. 323, 592. Fast alle folgenden Züge finden sich in der Werwolfsgeschichte in de Costers „Till Uylenspiegel" (Buch III, c. 36—44), auf die mich K. Ziegler frdl. aufmerksam macht.

2) Galen. X, 502. Aetius, Buch VI, c. 11; vgl. W. H. Roscher, Das von der Lykanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side, Abh. sächs. Ges. d. Wiss., ph. h. Kl. XVIII, Leipzig 1896, Nr. 3.

3) Nicht immer ein reißendes Tier: die Proitidentöchter halten sich für Kühe, gehen auf die Weide und brüllen (Vierg. Ecl. 6, 48; Probus ad loc.; Servius ad loc.; Schol. Stat. Theb. 4, 453; Rapp, Roschers ML III, 2, 3006, 22 ff.). Dazu vgl. Daniel 4, 33 und das Euseb. Praep. 9, 41 angeführte Abydenusfragment über den Wahnsinn des wie ein Ochse grasfressenden Nebukadnezar, an dessen Geschichtlichkeit — trotz Winklers und Gunkels veralteten Mythologisierungsversuchen — nicht gezweifelt zu werden braucht, da Cäsarenwahnsinn bei einem Welteneroberer und Umschlagen von Cäsarenwahnsinn in Lykanthropie bei „zirkulärem Irresein" sehr plausibel sind, überdies Nebukadnezars eigene Inschriften (K. B. III, 2, p. 10—70) von einer vierjährigen Teilnahmslosigkeit gegenüber den Regierungsgeschäften sprechen.

4) μαχλοςύνη (Mannstollheit) der Proitiden, Hesiod, Katal. fr. 41, 42 Markscheffel. Vgl. o. S. 79, 10 die Bezeichnungen *lupa*, λυκαίνα, βαςςάρα für die Prostituierte, die aus dem Stammesverband ausgestoßene bzw. geflohene μαινάς, dazu das antike Komödienmotiv des als Kind ausgesetzten Mädchens, das von der Kupplerin für den Dirnenberuf aufgezogen wird.

5) Die Zusammenhänge zwischen Kynanthropie und der vergeistigten Flucht in den Naturstand des Kynismus sind in diesem Punkt zweifellos deutlich.

6) Vgl. Mac Culloch a. a. O. 211 a. n. 6 nach de Groot, Religious System of China, Leyden 1892 ff. IV, 188 f.: „In China the fox superstition is a kind of inverted werwolf belief, especially in N. China. The werfoxes dwell in the debatable land between earth and Hades, and can take human form at will — most frequently that of a young and pretty girl — but they may be detected by the possession of tails. Spirits of the dead may occupy the bodies of such foxes and revenge injuries on the living. Some legends show that the fox lives in graves and borrows human form from a corpse by instilling into himself the soul-substance. Wer-foxes can do either good or ill to men, but are grateful to those who are kind to them. Foxes in male form live with women, in femal form with men; in either case a morbid erotic state is produced, resembling that caused by the medieval *incubi and succubae*. When killed in human form, all that remains is the body of a fox. Their animal form

ker[1]), Wer-Tiger oder -Panther[2]) verlassen zeitweilig oder dauernd die menschliche Gesellschaft, gehen als „Einzelgänger" oder Einsiedler[3]) „in den Wald", „in die Wüste" und leben als Ausgestoßene „mit den Tieren", als „Wilde" oder „Wilde Männer" mit dem Wilde.[4])

Die Verwandlung geschieht meist durch Untertauchen in Wasser — ein Ertränken des früheren Selbst wie im Taufritual[5]) — durch

---

also appears spontaneously in sleep, or when they are overcome by wine, of which they are very fond. (Vgl. dazu o. S. 111, o.) The wild fox superstition is found in Japan, but was not introduced there until the 11th. century. There are different kinds of foxes. The wild fox, Nogitsune, can take any form, or become invisible, but its reflexion in water is always that of a fox." (Vgl. den orphischen Mythus, daß sich Dionysos in die verschiedensten Tiergestalten verwandelt, aber von den Titanen durch Vorhalten eines Spiegels gefesselt wird, oben S. 98, 2.) The Ninko fox can also take various forms, especially that of a pretty girl (vgl. βαccάρα = Dirne, oben S. 285, 4). Men possessed by foxes run about yelping and eat only what foxes eat, but the possessing goblin-fox may be exorcized". A. B. Mitford, Tales of Old Japan, London 1871, passim; L. Hearn, Glimpses of Unfamiliar Japan, London 1894, I, 312 ff.; B. H. Chamberlain, Things Japanese, London 1890, s. v. „Fox"; see also ERE IV, 610b.

1) *Ber-serkr* = nord. „Bären-gewand"; die lykanthropische Kriegsekstase, „Berserkerwut" der Nordgermanen (Vigfusson-Powell, Corp. Poet. Boreale, Oxford 1883, I, 425; Baring-Gould, Book of the Wer-wolves p. 36f.). Mit der Verwendung solcher nordischer Berserker als Leibgardisten am byzantinischen Kaiserhof sind die bei Aristoph. Lys. 664 und den antiken Lexikographen erwähnten λυκόποδεc als Gardisten des Peisistratos und seiner Söhne zu vergleichen. Im homerischen Dionysoshymnus erscheint als Schreckbild im Schiff auch eine Bärin. Man hat das längst aus dem Schauplatz der Szene am Strand von Brauron erklärt und auf die als Bärin gedachte brauronische Artemis bezogen. Im Dienst dieser Göttin und der Μεγάλη θεόc auf Lemnos — beides Göttinnen der nächtlichen wilden Jagd — findet sich die ἀρκτεια, eine Hierodulie der mannbaren Jungfrauen im Bärengewande (Belege gesammelt von Wernicke, Pauly-Wissowa II, 1170 ff.), als deren Zweck sich durch den Vergleich mit dem u. S. 288, 6; 289, 2 besprochenen dionysischen καθαρμόc der Proitiden die Vorbeugung der lykanthropischen Pubertätshysterie sehr deutlich erkennen läßt. Die den Wald durchschweifende Jägerin Artemis ist selbst die „Bärin" — Arktemis — wie schon Hartung, Rel. d. Griech. III 181 vermutet und die neugefundene inschriftliche Bezeugung dieser Form bestätigt hat.

2) „Verwandlung" in Panther bzw. Leoparden ist vielfach bei afrikanischen Stämmen bezeugt. Mac Culloch, a. a. O. 212a n. 8, p. 6, 9. Ebenda über die äquatorial-afrikanischen Geheimgesellschaften, die nächtliche Streifzüge in Pantherverkleidung ausführen und durch Mordtaten einen ausgedehnten Terrorismus üben. Vgl. noch neuestens Alb. Schweitzer, Mitteilungen aus Lambarene, Bern, 1924.

3) S. u. S. 349ff. zur Kernschen Etymologie von Ὀρφεύc.

4) Vom babylonischen *Engidu* im Gilgamešepos an bis zu dem Helden von Rudyard Kiplings „Dschungelbuch" erscheinen solche Gestalten gelegentlich in der Literatur. Für Indien sind einige Fälle von unter Wölfen mit den Wolfsjungen aufgewachsenen, vollständig schwachsinnig aufgefundenen Kindern sicher festgestellt (Mac Culloch, a. a. O. 217, 1; E. B. Tylor, Wild Men and Beast Children, Anthrop. Review I, 1863, 21 ff. usw.). Der letzte Fall *Morning Post*, 27. Juli 1914. Die antike Sitte der Kinderaussetzung macht es wahrscheinlich genug, daß auch die klassischen Mythen vom Romulus- und Remus-Typ eines Anhaltspunktes im wirklichen Leben nicht entbehren.

5) Vgl. dazu die in den Acta S. Dasii ed. Cumont, Analecta Bolland. XVI, 1897 ff., c. 3 ausgesprochene Ansicht über die Vermummung mit Tiermasken:

Ablegen der menschlichen Kleider und Anlegen der Tierhaut[1]), die Rückverwandlung durch Abwerfen der Fellmaske. Seit der homerischen Doloneia — wo die Verhüllung des Spähers in die Wolfshaut ihn als nachtwandelnden Werwolf erscheinen lassen soll — bis auf den heutigen Tag ist dieser Glaube im griechischen Volk lebendig geblieben, und es ist besonders lehrreich, daß J. C. Lawson[2]) zeigen konnte, daß die heute noch üblichen dionysischen Maskenzüge[3]) in der Zeit zwischen Weihnachten und der (ursprünglich dionysischen) Epiphanie am 6. Januar vom Volk mit den *Kallikantzari*[4]) oder *Lykokantzari*[5]) genannten Werwölfen und Vampyren (*Vrykolakes*) in Zusammenhang gebracht werden.

Der Lykanthropenwahn — der atavistische Drang zum Rückfall in die bestialischen Lebensgewohnheiten einer überwundenen Entwicklungsstufe — treibt den Befallenen dazu, Menschenfleisch zu essen oder doch Menschenblut zu trinken und zu diesem Zweck nach Art des slavisch und neugriechisch noch „*vrkolak*" = „Wölfing" genannten Vampyrs nachtwandlerisch herumzuschweifen und Schlafenden, allenfalls frischen Leichen Blut auszusaugen.

Die „Raserei", die Dionysos über diejenigen verhängt, die sich seinem Dienst entziehen (Proitiden, Minyaden, Weiber von Argos), zeigt nicht nur alle Merkmale der Lykanthropie: krankhafter Wandertrieb, menschenscheue Flucht in die Einöde, Bewußtseinsstörung durch vermeintliche Verwandlung in Tiere, exhibitionistisches Abwerfen der Kleider[6]), manisch-erotischer Kannibalismus — Zerreißen der eigenen Kinder[7]) — sondern wird auch ausdrücklich als „Lyssa"

. . . ἐναλλάττοντες τὴν ἑαυτῶν φύϲιν . . . καὶ τὴν μορφὴν τοῦ διαβόλου ἐνδύονται· αἰγείοιϲ δέρμαϲιν περιβεβλημένοι τὸ πρόϲωπον ἐνηλλαγμένοι ἀποβάλλουϲιν ἐν ᾧ ἀνεγεννήθηϲαν ἀγαθῷ καὶ διακατέχουϲιν ἐν ᾧ ἐγεννήθηϲαν κακῷ.

1) cf. lat. *versipellis*, in den nordischen Sprachen „Fellwechsler" für Werwolf. Vgl. Pausanias VI 8; Plin. *n. h.* VIII, 22; Augustin, *de civ. dei* XVIII, 17 über die arkadischen Werwölfe des Zeus Lykaios, die ihre menschliche Tracht an einem Eichbaum aufhingen, in einen See sprangen, ans andere Ufer schwammen, dort als Wölfe auftauchten, neun Jahre unter Wölfen lebten und nur, wenn sie währenddessen kein Menschenfleisch gefressen hatten, dann die alte Gestalt wieder erhielten.

2) Modern Greek Folk-Lore, Cambridge 1910, p. 208. 254.

3) Erwähnt bei Origenes c. Cels. IV 10 (I 128, 2k; p. 180 Schneider): „Διόπερ ἐξομοιοῖ ἡμᾶϲ τοῖϲ ἐν ταῖϲ Βακχικαῖϲ τελεταῖϲ τὰ φάϲματα καὶ τὰ δείματα προϲειϲάγουϲιν".

4) Dialektisch für καλοὶ κένταυροι, euphemistische Bezeichnung (vgl. die „schönen Perchten" im Salzburgischen).

5) = Λυκο-κένταυροι = „Wölfische Pferdehetzer"; so in Kreta und Messenien. In Makedonien heißen sie λύκοι „Wölfe" schlechthin.

6) Aelian v. h. 3, 42: die Proitiden schweifen nackt durch den Peloponnes.

7) Der manisch-erotische Charakter des kannibalischen Zerreißens der eigenen Kinder, die die Mutter „zum Fressen lieb hat" (Samuel Butler: „eating — a mode

(< λυκια)[1]) = „Wolfsart“ = „Wolfswut“ oder, wie man heute sagen würde, „Hundswut“[2]) (= Kynanthropie) „Tollwut“ bezeichnet.[3])

Die antiken Nachrichten über ein epidemisches Auftreten solcher Psychosen als Massenerkrankung in ganzen Landstrichen stimmen durchaus zu den sicheren Zeugnissen über epidemische Lykanthropie in der Neuzeit.[4])

Dieses schwere, in manchen Geschlechtern erbliche, ja in gewissen Stämmen endemische Übel wird „homoeopathisch“[5]) geheilt durch die von dem Gott offenbarten bakchischen Mysterien und καθαρμοί des richtigen, vom kundigen Kathartiker geleiteten Rasens (ὀρθῶς μανῆναι), Klagens und Heulens, durch den „göttlichen Wahn“ des ἐνθουσιασμός, den der „Lysios“ verleiht.[6]) Wer in seinem Dienst

---

of love“), ist sehr deutlich in dem persischen Mythus (Bundahish, Sacr. Books of the East vol. V pt. I), daß das erste Paar Mashia und Mashioi = „Mensch“ und „Menschin“ — aus Zärtlichkeit für ihre Nachkommenschaft ihre zwei ersten Kinder auffraßen. Diese Zärtlichkeit wird ihnen dann von dem Gott Ormuzd genommen. Das Kinderverschlingen des Kronos, noch mehr die Sage vom Lyderkönig Kambles (Xanthos bei Athen. X, 415c; der Name wird lydisch „Hundehaut“ bedeuten; vgl. lyk. Κανδαύλης = „Hundewürger“ = κυνάγχης Hesych; Hipponax bei Tzetzes, Cramer Anecd. Oxon. 3, 351, 7; Chil. 6, 483 = σκυλοπνίκτης; zum zweiten Bestandteil wird βαλλάντιον „Lederbeutel“ zu stellen sein), der sein eigenes Weib zerstückelt und auffrißt, und eine Reihe von anderen Märchen zeigen diesen Zug.

1) Lagercrantz, Zur griech. Lautgesch. 88f. (mit ält. Lit.) vgl. die Umlautform λευκαῖς φρασίν Pind. P. IV, 194; λευκαὶ φρένες· μαινόμεναι Hesych. μορμο-λυκεῖον u. dgl.

2) = Wölfischwerden der Hunde; κύων λυσσητήρ Ilias VIII, 299; Xenoph. Anab. 5, 7, 26: „μὴ λύσσα τις ὥσπερ κυσὶν ἡμῖν ἐμπεπτώκοι“. Vgl. Martin Feißt (Arpasul, Rumänien) im „Deutschen Jäger“ 1924, Nr. 1, S. 23 über Tollwut unter den Wölfen der siebenbürgischen Wälder. Die wütenden Wölfe sind für Mensch und Vieh gleich gefährlich, da sie riesige Strecken in kurzer Zeit durchrasen und alles anfallen, was sie unterwegs treffen, wodurch sich die Tollwut seuchenartig verbreitet. Feißt meint, daß die Tollwut der Wölfe durch Ansteckung von tollen Hunden herrührt, aber die umgekehrte Annahme liegt in wolfsreichen Gegenden näher und war jedenfalls die Meinung der Alten.

3) Eurip. Herc. fur. 822ff., 834, 880, 883, 899; Bakch. 977; 979 μαινάδων κατάσκοπον λυσσώδη. „Lyssa“ beim Tod des Pentheus anwesend, Sarkophag, Matz-Duhn 2, 2266; bei der Raserei des Lykurg ebd. 3, 3739.

4) Henri Boguet, Oberrichter des geistlichen Gerichtshofs von St. Claude 1569 bis 1616, rühmte sich, während seiner Amtszeit mehr als sechshundert Lykanthropen allein in seinem Sprengel auf den Scheiterhaufen gebracht zu haben. Siehe noch weitere Belege für epidemische Lykanthropie bei Mac Culloch, a. a. O. p. 215.

5) Der Ausdruck ὁμοιοπαθής schon bei Plato Tim. 45c.

6) Plato Phaidros 244D: „ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων (Götterzorn) ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἦν“ (Proitiden, Argeierinnen nach der bei Apollodor 2, 2, 2 benutzten „Melampodie“ des Hesiod; Diod. 4, 68 μανείσας διὰ τὴν Διονύσου μῆνιν), „μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα (in der Sagenfassung, auf die Platon anspielt, müssen also die rasenden Frauen selbst in der ἔκστασις nach Melampus als ihrem Heiland gerufen haben!), οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν εὕρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε (genesen ließ) τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν

die Maske willig und nach der Weisung der θεολόγοι anlegt, kann durch das ἀποδῦναι[1]) der Hülle bzw. das ἀπομάττειν des πρόσωπον (o. S. 254, 1; u. S. 291, 6) und den vorgeschriebenen καθαρμός die Befreiung von der gutwillig auf sich genommenen tierischen Besessenheit jederzeit wiederfinden und der grauenvoll lastenden Hülle des Tierkörpers durch ἔκστασις wieder entgehen.

33. Tiermasken der Seele.

Der im vorstehenden Abschnitt erörterte Glaube an die unfreiwillige Gefangenschaft einer verzauberten Menschenseele in einem Tierleibe und ihre Wiederbefreiung durch besondere kathartische Riten ist sichtlich ein Gegenstück zu den oben S. 71—85 besprochenen Vorstellungen von einer Tierbesessenheit (κατέχεσθαι) des Menschen, von Tieren bzw. tierischen Wesen oder Tierseelen im Menschen und von der Heilung dieses Übels, sei es durch „Besänftigung“ oder „Zähmung“ oder „Einschläferung“ dieser θηριώδεις φύσεις mit Hilfe von Wein, Zaubergesängen oder besänftigender Musik, sei es durch vollständige Austreibung derartiger Zusatzseelen oder Tierdämonen aus dem befallenen Menschengeist mit Hilfe aller beim Treiben, Hetzen und Jagen des Wildes üblichen Lärm- und Schreckmittel des „großen Jägers“ Dionysos Zagreus.[2]) Der Tierverzauberte glaubt entweder, daß seine menschliche Seele in einen Tierkörper gebannt ist bzw. absichtlich in einen Tierkörper gefahren ist, oder umgekehrt, daß in seinen menschlichen Körper ein Tierdämon eingedrungen ist, der mit seiner menschlichen Seele um die Herrschaft ringt bzw. diese seinen tierischen Leidenschaften unterworfen hat.

Je nachdem ist natürlich der Weg der Heilung bzw. Entzauberung verschieden: in dem einen Fall müssen die Tiergeister „ausgetrieben“, „hinausbeschworen“ werden (ἐξ-ορκίζειν), womöglich in ihre alten tierischen Wohnstätten — z. B. in die Gadarenischen Schweine — im

---

ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι (gemeint die ibid. 265 genannte τελεστική μανία Διονύσου, ἡ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένη) τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη. Die Beziehung auf die Proitidensage hat schon Rohde, Psyche[4] II, 51, 2 richtig vermutet, was v. Wilamowitz, Platon 411, 1 übersehen hat: „eine Erklärung habe ich nirgends gefunden und bin selbst ratlos“.

1) Man beachte, daß auch in der Komposition der Komödie noch das ἀποδῦναι (Aristoph. Ach. 627) und Ablegen der σκεύη (Pax 729) einen wichtigen Kompositionsabschnitt bildet. Das stammt aus dem Ritual (s. u. S. 292).

2) Wenn Melampus mit Hilfe kräftiger Jünglinge die wahnsinnigen Argeierinnen mit lautem Geschrei über Berg und Tal hetzt, so richtet sich diese kathartische Tierhetze und wilde Jagd natürlich nicht gegen die Frauen selbst, sondern gegen die Tierdämonen, von denen sie besessen sind und die durch Fackelschein, Beckenklang und Waffengeklirr ausgetrieben werden sollen.

andern Fall muß ein „Heraustreten", eine ἔκcταcιc der Seele aus der tierischen Hülle, ein „Ausziehen" (ἀποδύειν) der tierischen „Fellkleider" bewirkt werden.

In allen Fällen, wo die lykanthropische Verwandlung nicht als Götterstrafe, d. h. als Erkrankung eines leidenden Opfers der Erscheinung betrachtet wird, gilt sie als eine besondere zauberische Fähigkeit eines Eingeweihten, dem irgendein Dämon oder ein andrer Zauberkundiger den Kraftspruch, das Kraut, die Salbe o. dgl. kundgegeben hat[1]), die den Wandel der Gestalt, die μετα-μόρφωcιc bzw. — in etwas veränderterter Auffassung — die ἔκcταcιc, das Ausfahren der Seele aus ihrem Leib und die „Umkörperung" (μετ-εν-cωμάτωcιc) in einen andern Leib ermöglicht.

Umgekehrt wird das Opfer einer „Verwandlung" wider Willen die Offenbarung eines Entzauberungsmittels von einem Gott, Dämon oder Zauberer erhoffen, und auch dafür bietet ja das Märchen — auch das altgriechische, von dem Kirkeabenteuer angefangen, bis zum goldenen Esel des Lukian und des Apuleius — der Belege genug.

Das äußere „Verwandlungs"- und Rückverwandlungsmittel ist natürlich das An- und Ablegen der den Eigenkörper verdeckenden, eine andre Einkörperung vortäuschenden Kleidung[2]) bzw. das Abwaschen der Maske, insbesondere der Gesichtsmaske, wobei die „Verwandlung" und Rückkehr zum alten Selbst profanes Spiel oder religiöser Ernst ist, je nachdem die Maske selbst mit oder ohne numinose Scheu betrachtet bzw. angelegt wird.

Den Gebrauch der Tiermasken in den orphischen Mysterien, nicht nur in den oben besprochenen bakchischen Umzügen, bezeugt eine merkwürdige Stelle bei Athanasios[3]), deren Beziehung auf die

1) 1521 gibt Pierre Burgot im Verhör an, sein Mitangeklagter Michel Verdun habe ihm an einem Sabbat gezeigt, wie man sich durch Einreiben mit einer Salbe — das als „Hexensalbe" auch sonst bekannte stramoniumhaltige narkotische Unguentum — in einen Werwolf verwandeln könne; sofort habe er sich als behaarten Vierfüßler gesehen und sei fähig gewesen, mit Windeseile durch die Luft zu fahren. Verdun selbst habe das Mittel von einem „schwarzen Reiter" bekommen (J. Bodin, *De Magorum Daemonomania*, Frankfurt a. M., 1603, p. 235). Weitere Beispiele bei Mac Culloch, a. a. O. 208a (in Livland ist das Trinken eines Zaubertranks das Verwandlungsmittel).

2) o. S. 287, 1 Mac Culloch 208b (Anlegen des *ulfhar*, eines Wolfsgürtels oder eines Gürtels aus Menschenhaut) 210 p. Tigermetamorphose nach Anlegen eines gelb und schwarz gestreiften Sarongs (vgl. dazu die παρδαλὶc ὑφαcμένη der griechischen Theatergarderobe), dazu auch hier ein besonderer Gifttrank.

3) cod. Reg. 1993, Migne PG 26, 1320. Kern, Orph. Fr. p. 47, Nr. 154.

„Καταντλεῖ γάρ coι γραῦc διὰ κ̅ ὀβολοὺc ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαοιδὴν τοῦ Ὀρφέωc (ὄφεωc cod. emend. Abt; s. Anm. 2) καὶ cὺ ἕcτηκαc ὡc ὄνοc χαcμώμενοc, φορῶν δὲ ἐπὶ τὸν αὐχένα τὴν ῥυπαρίαν τῶν τετραπόδων παρακρουcάμενοc τὴν cφραγῖδα τοῦ cωτηρίου cταυροῦ. Ἣν cφραγῖδα οὐ μόνον νοcήματα δεδοίκαcιν, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ cτῖφοc τῶν δαιμόνων φοβεῖται καὶ τέθηπεν."

Orphika erst eine einleuchtende Textverbesserung A. Abts[1]) erkennen ließ, „eine alte Vettel überschüttet dich für zwanzig Obolen oder ein Viertel Wein mit einem Zaubergesang des Orpheus. Du aber stehst da wie ein Esel mit offenem Maul und trägst auf dem Nacken die Unreinheit der Vierfüßler, nachdem du das Siegel des erlösenden Kreuzes weggeworfen hast[2]) — eben jenes Siegel, das nicht nur die Krankheiten fürchten, sondern vor dem auch das ganze Gesindel der Dämonen zurückschreckt". Statt sich auf das gegen Besessenheit durch böse Geister dauernd schützende Taufsiegel zu verlassen, zieht der abergläubische Erlösungsbedürftige τὴν τῶν τετραπόδων ῥυπαρίαν, d. h. die Tierhaut und Tiermaske eines Satyrs oder Silens an[3]) und läßt sich dann von der greisen Priesterin — gemeint ist eine γεραιρά des Dionysos — durch einen orphischen Erlösungsgesang entzaubern. Das „alte Weib", das hier dieses Amtes waltet, kennt man seit langem aus den niedrigen und bissigen Angriffen des Demosthenes[4]) gegen den armen Teufel Aeschines, der noch als erwachsener Mann seiner Mutter bei eben diesen kathartischen Riten helfen mußte: „während sie die Weihen vollzog, lasest du die Bücher vor[5]) und halfest ihr auch im übrigen bei der Inszenierung: die Nacht hindurch die Einzuweihenden in Rehfelle einkleidend, zum Mischkrug geleitend (o. S. 157) und (dann) reinigend, dann ihnen den Lehm und die Kleien abkratzend; dann nach diesem Reinigungsgeschäft sie aufrichtend und anweisend zum Aufsagen des Bekenntnisses ‚Üblem entfloh ich, Besseres fand ich', und bei diesem (Akt) brüstetest du dich, hätte niemals einer so großartig geschluchzt, wie du."

Unter ἀπομάττων verstanden einige[6]) — wie man ja auch ein Bild-

1) Arch. f. Rel.-Wiss. XII, 1909, 412.

2) Vgl. o. S. 287, 0: „ἀποβάλλουσιν ἐν ᾧ ἀναγεννήθησαν ἀγαθῷ . . ."

3) Vgl. o. S. 287, 0: . . . τὸν τρόπον καὶ τὴν μορφὴν τοῦ διαβόλου ἐνδύονται αἰγείοις δέρμασιν περιβεβλημένοι . . .

4) *de corona* XVIII, § 259, Kern, Orph. Fr. p. 59, No. 205: ἀνὴρ δὲ γενόμενος τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τἆλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους κἀπομάττων τῷ πήλῳ καὶ τοῖς πιτύροις καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ κελεύων λέγειν 'ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον' ἐπὶ τῷ μηδένα πώποτε τηλικοῦτ' ὀλολύξαι σεμνύμενος . . . auch im folgenden kommen die alten Weiblein vor, von denen Athenagoras redet: . . . λικνοφόρος . . . ὑπὸ τῶν γραιδίων προσαγορευόμενος . . .

5) Der ἱερὸς λόγος wird also von einem ἀναγνώστης aus dem Buch als Begleitung der δρώμενα vorgelesen, nicht frei vorgetragen, wie beim Dithyrambos und der Tragödia, also genau wie die Messe nicht auswendig zelebriert und bei den Juden die heilige Schrift nicht auswendig rezitiert werden darf. Die Orphik ist eine Buchreligion mit einem ὅμαδος βίβλων, seit die unteritalischen Pythagoreer diese urtümlichen Bräuche und Vorstellungen für die Gebildeten zugerichtet hatten. Dazu o. S. 98, 0 über die Buchrollen des Orpheus auf dem Spiegel Tyszkiéwicz.

6) Harpokrat. ad. loc. Kern, ibid. p. 59, No. 205: ἀπομάττων· οἱ μὲν ἁπλοϊκώ-

werk durch Abstreichen des Tons aus dem vollen herausmodelliert — nicht so sehr das Abstreichen und Abschaben der Ton- und Kleienmaske von den Gesichtern der Mysten, als vielmehr das Auflegen und Formen der Maske selbst, also in der heutigen Schauspielersprache das „Maskenmachen“, nicht das schließliche „Abschminken“, wie denn ja auch in der Tat augenscheinlich das eine Geschäft das andere voraussetzt, und dieselbe Person bei beiden Vorgängen ministriert haben wird. Es liegt in der Natur der Sache, daß dem mechanischen Abschaben eine Waschung gefolgt sein muß[1]), also daß das καθαίρων noch die Obliegenheiten eines Badedieners bei der Waschung in einem λοῦτρον oder *lacus* nach Art des S. 22, 2 besprochenen *lacus Orphei* oder der *piscina* in der Haterriervilla (o. S. 111, Abb. 50) mit umfaßt haben muß.

Das von den Mysten auszusprechende Bekenntnis ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον läßt klar erkennen, daß der ursprünglich rein dämonologische καθαρμόc der Befreiung aus der Tierhülle der Lykanthropen — der man sich wohl auch, wie der ἄρκτεια am Brauron (o. S. 286, 1) im gesunden Zustand zu Vorbeugungszwecken unterzog — in den Mysterien eine im Wesen der Lykanthropie als des Inbegriffs gesetzloser Wildheit, blutgieriger Leidenschaft und Gewalttätigkeit begründete moralische Deutung erfahren hatte. Das Abwaschen der Maske aus τίτανοc — d. h. Gips oder weißer Töpfererde — bedeutet die Reinigung des Menschen von der seiner Abstammung nach ihm anhaftenden τιτανικὴ φύcιc[2]), von dem „Titanen“haften, „Wilde Männer“-artigen, vom ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον, vom οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικόν, von dem, was οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμαcαν.[3]) Da die Menschen aus dem Ruß (αἰθάλη) entstanden sind, der sich bei der Verbrennung der von Zeus niedergeblitzten Titanen aus dem Qualm niederschlug (o. S. 253, 2), hat natürlich auch das Abwaschen der rußgeschwärzten Gesichter der ψολόειc die Bedeutung eines Abstreifens der „titanischen“ Erbschaft des Bösen vom gottähnlichen Selbst des Menschen.[4]) Diesen göttlichen

---

τερον ἀκούουcιν ἀντὶ τοῦ ἀποψῶν καὶ λυμαινόμενοc, ἄλλοι δὲ περιεργότερον, οἷον περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖc τελουμένοιc, ὡc λέγομεν ἀπομάττεcθαι τὸν ἀνδριάντα πηλῷ· ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῷ καὶ τῷ πιτύρῳ τοὺc μυουμένουc..

1) Vgl. als gute Analogie z. B. Maclean, Compendium of Kafir Laws and Customs 1858, p. 99: „when their initiation ceremonies were over, Kafir boys were chased to the river, where the white clay was washed off, with which their bodies had been painted“.

2) Plato Leg. III, 701 bc, Kern, Orph. Fr. p. 85, No. 9.

3) Plutarch de esu carn. I, 996c, Kern, Orph. Fr. p. 231, No. 210.

4) τὸ ἐν ταῖc ψυχαῖc θηριῶδεc ἐκκόψαι bei Themistius, a. u. S. 300, 3 a. O. „ἐκκόψαι“, chirurgisch operieren knüpft an das o. S. 70, 6 belegte Bild vom Arzt der Seele an; ἐκκόψαι erinnert aber doch auch stark an Origenes, der sich nach Gallenart selbst verstümmelte, um den bei Plato als ein den Körper unruhig durchwanderndes Tier ge-

Kern besitzen die aus der Asche bzw. dem Ruß der verbrannten Titanen entstandenen Menschen[1]), weil diese vor ihrer Verbrennung den Dionysos, d. h. die Weltseele (o.S. 211,3) „in Teile zerrissen" (o. S. 231,4) und diese Teile „verschlungen" haben, so daß dem irdischen Wesen der „Titanen", der Erdensöhne, nunmehr unzertrennbar auch der mit Dionysos verschlungene, von Zeus, Kronos und Uranos abstammende Himmelsfunke beigemischt ist. Letzten Endes kann daher der Mensch mit Fug und Recht von sich behaupten, irdischen und himmlischen Ursprungs zu sein.[2]) Der νοῦς des Menschen ist nichts anderes als ein Teil der in Gestalt des Dionysos von der Erdenwelt hinuntergeschlungenen Weltseele[3]), ein Funken, der sich in uns zu einem „Ebenbild Gottes", d. h. des Dionysos bzw. des Aion[4]) auswächst. Wie der Myste des Gottes als Satyr, Mänade, Silen und Titan in Tierfelle gehüllt einherrast, so ist dieser göttliche Teil des Menschen — wie durch lykanthropische Verzauberung — hineingebannt in die ῥυπαρία τῶν τετραπόδων; die göttliche Seele ist gleichsam eingeschlossen und verkleidet in tierische Leidenschaften und Körperhüllen, die der Geist wie entstellende Masken abzulegen strebt.

Es ist nun außerordentlich lehrreich zu beachten, daß diese Vorstellung von den Lastern als Tiermasken, die das Gottes-Ebenbild der menschlichen Seele entstellend verdecken, in ganz genau entsprechender, eingehender Ausführung in der christlichen Katechese auftritt: so lehrt Origenes[5]) — und zwar bezeichnenderweise

schilderten Geschlechtstrieb (o. S. 71, 4) loszuwerden. Ob man aus den Texten, die Orpheus mit den Kybelemysterien verknüpfen, schließen darf, daß es orphische Kastraten gegeben hat? Enkratitische Jünger des Empedokles, Diels, FVS 2, S. 206, Z. 33f.; dazu u. S. 343, 6. Das Bild findet sich auch im Prooemium zum 8. Buch der *Mathesis* des Firmicus Maternus: „. . ut terreni corporis labe purgata et *amputatis*, si fieri potest, *omnibus vitiis* . . animi divinitatem . . reddamus deo . .", der dort aus Poseidonios schöpft (Boll, in Pauly-Wiss. RE VI, 2372; Jbb. f. Philol. Suppl. XXI, 146; I. Heinemann, Poseidonios' metaph. Schriften, Breslau 1921, S. 72, 1).

1) Lobeck, Aglaoph. 565ff.; Kern No. 220; Rohde, Psyche⁴ II, 120, 2.

2) „Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος". Kern, Orph. Frag. p. 105, a) Z. 6; b) III letzte Zeile.

3) Olympiodor ad. Plat. Phaed., p. 3, Finkh; μέρος αὐτοῦ ἐσμεν (sc. τοῦ Διονύσου). Rohde, a. a. O. II, 121, 1.

4) Procl. ad. Plat. Cratyl. p. 82 (ρλγ): ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστιν καὶ ἄγαλμα ὄντως Διονύσου". Hierzu o. S. 73, 4f. über Pindar Fr. 131 und das unvergängliche Αἰῶνος εἴδωλον im Menschen und dessen Schilderung als polykephales und polytheriomorphes Phanesbild bei Plato, Rep. 588ff. Auch die kynische Lehre, daß tugendhafte Menschen θεῶν εἰκόνες sind, wäre hier noch anzuführen. An eine Abhängigkeit von Genes. 1, 26 ist natürlich nicht zu denken. In beiden Fällen ist das Theorem vom Menschen als Ebenbild Gottes die Umkehrung der aus dem Ahnenkult ohne weiteres verständlichen, schon von Xenophanes Fr. 15, 16 (Diels, FVS², S. 49) bemerkten Tatsache, daß die Menschen die Gottheit nach ihrem eigenen Ebenbilde vorstellen.

5) In Lucam, *homil.* 8, Migne, PG XIII, 1820ff.: *„qua ratione nunc Maria loquitur:*

mit höchst gezwungener Anknüpfung an seinen Schrifttext „*magnificat anima mea Dominum*", der keinerlei wirkliche Unterlage für diesen Aufbau darbietet — die menschliche Seele sei ein Ebenbild des göttlichen Erlösers[1]), der selbst wieder nach dem Kolosserbrief[2]) ein Abbild des unsichtbaren Schöpfers ist. Die Ähnlichkeit des Abbildes mit dem Urbild ist verschieden groß, das Nachbild mehr oder weniger gut und klar, so wie wenn verschiedene Maler verschiedenartige und mehr oder weniger gute Vervielfältigungen eines als Muster hinausgegebenen Königsbildes[3]) herstellen. Der Mensch kann dieses

---

«Magnificat anima mea Dominum». Si considerem Dominum Salvatorem imaginem esse invisibilis Dei et videam animam meam factam ad imaginem conditoris, ut imago esset imaginis, neque enim anima mea specialiter imago est Dei, sed ad similitudinem imaginis prioris effecta est: tunc videbo quoniam in exemplum eorum, qui solent imagines pingere et uno (verbi causa) vultu regis accepto ad principalem similitudinem exprimendam artis industriam commendare. unusquisque nostrum ad imaginem Christi formans animam suam aut majorem ei aut minorem ponit imaginem vel obsoletam vel sordidam aut claram atque lucentem et splendentem ad effigiem imaginis principalis. Quando igitur grandem fecero imaginem imaginis, id est animam meam, et magnificavero eam opere, cogitatione, sermone, tunc imago Dei grandis efficitur, et ipse Dominus, cuius imago est in anima nostra, magnificatur. Et quomodo crescit Dominus in nostra imagine, sic — si peccatores fuerimus — minuitur et decrescit. Sed nos pro imagine Salvatoris alias nobis imagines induimus, pro imagine Verbi, Sapientiae, Justitiae, ceterarumque virtutum diaboli formam assumimus, ut dicatur de nobis «serpentes, generatio viperarum».

Sed et leonis personam induimus et draconis et vulpium, quando venenati, crudeles, callidi sumus; nec non et hirci vel porci, quando ad libidinem promptiores.

Memini quondam Deuteronomium disserentem in eo loco, ubi scriptum est, «ne faciatis omnem similitudinem omnis animalis» dixisse me, quoniam spiritualis est, in alios facere imaginem masculi, in alios feminae: illum similitudinem habere volucrum, illum reptilium atque serpentium et alium facere similitudinem Dei. Haec quomodo intelligantur, sciet qui legerit".

1) Die Tübinger Theosophie 61 bei Buresch, Klaros 116, setzt den Christos als μονογενὴς θεοῦ dem von den Orphikern gleichfalls Μονογενής genannten Phanes gleich. Somit entspricht nach dieser Auffassung das Christosbild im Menschen durchaus dem Αἰῶνος εἴδωλον (o. S. 73f.) der Orphika.

2) 1, 15: „. . . ὅς (scil. υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου".

3) Man erkennt hier die Formel der dem jüdischen Midrasch so geläufigen Vergleichung Gottes mit einem König, des sog. „basileomorphen Gleichnisses" (u. S. 355, 3); und da Origenes selbst in seinem verlorenen Kommentar zum Deuteronomium die ganze Lehre zuerst vorgetragen hat (o. Z. 26), so liegt es nahe, daß er sie aus einem jüdischen Midrasch zu Deut. 4, 17 geschöpft hat, der sich bemühte, das Verbot der Herstellung von Abbildern irgendwelcher Tiere psychologisch zu deuten und damit seiner wörtlichen, in Alexandria als kunstfeindlich empfundenen Geltung zu berauben: LXX hat an dieser Stelle eine besondere Lesart μὴ ποιήσητε ὑμῖν ἑαυτοῖς . . . εἰκόνα . . . ὁμοίωμα παντὸς κτήνους τῶν ὄντων ἐπὶ γῆς . . ὀρνέου . . ἑρπετοῦ . . ἰχθύος κτλ.", deren im Hebräischen unbegründeter Pleonasmus ὑμῖν ἑαυτοῖς nach rabbinischer Auslegungslehre geradezu einen Zwang zur Annahme eines geheimen Schriftsinnes bildet, obwohl der Text, wie er dasteht, natürlich durch eine in den Text geratene Glosse entstanden sein muß und ursprünglich bloß den Zweck gehabt haben kann, jüdischen Handwerkern Alexandrias die einträgliche Herstellung von Menschen- und Tierbildern für heidnische Abnehmer freizugeben; nur ἑαυτοῖς, für sich

Gottesbild in sich hüten und erhalten, ja „verherrlichen" (*magnificare*), aber auch umgekehrt durch Sünden ins Tierische entstellen und herabsetzen.[1])

Hieran anknüpfend sagt er nun: „Wir aber ziehen uns" — genauer sollte er sagen „unseren Seelen" — „an Stelle des Bildes des Erlösers andere Bilder an: an Stelle des Bildes des Logos, der Weisheit, der Gerechtigkeit und der andern Tugenden nehmen wir die Gestalt des Teufels an[2]), so daß von uns als von «Schlangen und Natterngezücht[3])» gesprochen werden kann. Auch die Maske eines Löwen, eines Drachen oder die von Füchsen[4]) ziehen wir an, wenn wir giftig, grausam, listig sind; ebenso die eines Bockes oder Schweines, wenn wir mehr der Wollust zuneigen."[5])

---

selbst dürfen Juden keine Bildhauerarbeiten herstellen (nebenbei bemerkt ein kunstgeschichtlich sehr wichtiges Zeugnis!). Dieses für sich selbst (ἑαυτοῖϲ) hat nun Origenes — kaum als erster, vielleicht steht die Stelle schon irgendwo bei Philo! — dahin gedeutet, daß es dem Menschen verboten ist, in bzw. aus seiner Seele ein Tierbild zu machen.

1) Vgl. hierzu im Midrash Koheleth rabba 70d. s. o. הבל: „im ersten Lebensalter („ʿ*olam* = αἰών) gleicht der Mensch einem König (d. h. ist er noch gottähnlich, u. S. 309, 1), dann gleicht er nacheinander dem Schwein, dem Bock, dem Pferd, dem Esel, dem Hund, dem Affen". Ebenso Tanḫuma, Pekude 127b, Levy, Nhb. Wb. III, 656b. Anderes der Art bei Boll, Die Lebensalter, Leipzig 1913, 97, 3; 125, 3.

2) Vgl. hierzu o. S. 291, 3.

3) Man erinnert sich hier an die Schlangenleiber der erdgeborenen Giganten, die ja als Götterfeinde von den Titanen der Orphiker nicht unterschieden wurden (o. S. 233 Z. 1). Natürlich ist auf die Evangelienstellen vom „Otterngezücht" aus der Johannespredigt angespielt. Mit den stoischen Parallelen stimmt mehr die o. S. 77, 4 angeführte Irenäusstelle. — Dagegen bildet der Tiervergleich ein Haupthilfsmittel der physiognomischen Charakterologie — die z. B. eine breite Stirn auf Furchtsamkeit deutet, weil der Affe furchtsam ist, struppiges Haar auf Gutmütigkeit (Löwenmähne), gekrümmte „Geier"nase auf Raubsucht etc. — was sich bis zu den „Tiergesichtern" verfolgen läßt, die der Bildhauer Rubeck in Ibsens „Wenn wir Toten erwachen" an seinen menschlichen Modellen beobachtet. Antike Belege in Foersters *Scriptores Physiognomonici* (1893) a. o. S. 80, 2 a. O. u. a. Stellen. Die Neuplatoniker, die wie Porphyr und Iamblich. (Zeller, Phil. d. Griech. V[4], 713, 4; F. Cumont, After Life in Roman Paganism, New Haven 1922, 184, 26) zwar die Seelenwanderung lehrten, aber den Übergang von Menschenseelen in Tierleiber leugneten, erklärten die o. S. 81, 1 angeführten Platonstellen dahin, daß der Meister nicht „Esel", sondern eselhafte Menschen (μεταβαλόντεϲ οὐκ εἰϲ ὄνον . . ἀλλ' ὀνώδη ἄνθρωπον Aen. Gaz. Theophr., p. 16, Barth) nicht Wölfe oder Löwen, sondern lykanthropische wilde Menschen gemeint habe (Porphyr., de regressu anim. p. 11 Bidez = Augustin, civ. d. X, 30; Iamblich. ap. Nemes., de nat. hom. 2).

4) Vgl. o. S. 84, 5 die Basilidianische Theorie (Clem. Alex. Strom. II, 20, 112), daß sich an den vernünftigen Seelenteil des Menschen als προϲαρτήματα die Naturen des Wolfs, des Affen, des Löwen, des Bocks usw. anheften.

5) Zu diesen Tiervergleichen s. die Verknüpfung der sieben Todsünden mit verschiedenen Tieren, Marie Gothein, Arch. f. Rel. Wiss. X, 46ff. Späte Kalenderdarstellung der sieben Todsünden in Gestalt von sieben verschiedenen Tieren (*super-*

Daß es sich nicht um einen bloßen gelegentlichen Einfall des Origenes, ein zufällig aus dem Zusammenhang herausgesponnenes Gleichnis handelt, ergibt sich aus der viel breiteren und eingehenderen Ausführung des gleichen Gedankens in einer Predigt des Gregor von Nyssa[1]) über den Bibelvers von der Erschaffung des Menschen im Ebenbild Gottes; dort wo er davon spricht, daß die menschliche Seele genau wie die tierische von Leidenschaften bewegt sei, trotzdem sie im Ebenbild der leidenschaftslosen Gottheit erschaffen sei. Das erkläre sich so: „ἐπειδὴ προειςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἡ τῶν ἀλόγων ζωὴ, ἔσχε δέ τι διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν τῆς ἐκεῖθεν φύσεως καὶ ὁ ἄνθρωπος: und zwar sind es die verschiedenen Laster, die ἐκ τοῦ ἀλόγου μέρους ἡ ἀνθρωπίνη φύσις πρὸς ἑαυτὴν ἐφειλκύσατο[2])".

---

bia = Pfau, *lussuria* = Bock, *ira* = Panther, *gola* = Schwein, *invidia* = Schlange, *avaritia* = Esel) belegt Jeremias in Roschers ML, IV, 1495. Auch die vier Temperamente des Menschen werden durch vier Tiere dargestellt. Vgl. d. Abb. d. Holzschnitts aus dem *Calendrier des Bergers* (XV. Jhdt.) bei E. Mâle, *L'art religieux au* XIII. *siècle en France*, p. 319; F. Boll, Lebensalter, Leipzig 1913, S. 98_0 (10_0), 125, 3. Auch auf stoische Parallelen wie Kleanthes Fr. 517, v. Arnim, Fr. Stoic. I, p. 116, No. 517 (Κλεάνθης ἔφη τοὺς ἀπαιδεύτους μόνῃ τῇ μορφῇ τῶν θηρίων διαφέρειν) oder Epiktet (Arr. Diss. II, 10, 14 cf. IV, 1, 126: wer gehässig, hinterlistig, unverträglich ist, erniedrigt sich von einem ζῷον ἥμερον καὶ κοινωνικόν zum θηρίον) ist zu verweisen. Cf. Boethius, *de cons. phil.* IV, 3: *evenit igitur, ut quem transformatum vitiis videas, hominem aestimare non possis; avaritia fervet alienarum opum violentus ereptor: lupi similem dixeris. ferox atque inquies linguam litigiis exercet: cani comparabis. insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet: vulpeculis exaequetur. irae intemperans fremit: leonis animum gestare credatur. pavidus ac fugax non metuenda formidat: cervis similis habeatur. segnis ac stupidus torpet: asinum vivit. levis atque inconstans studia permutat: nihil avibus differt. foedis immundisque libidinibus immergitur: sordidae suis voluptate detinetur. Ita fit, ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in divinam condicionem transire non possit, vertatur in beluam.* Aber gerade den Gedanken von der Tiermaske (*persona*, προσωπεῖον) konnte ich bei den Philosophen mit meinen — freilich unzulänglichen — Hilfsmitteln bis jetzt nicht nachweisen. Wahrscheinlich gehört Seneca, epist. 113, 7 — jede Tugend ein πνεῦμα, aber trotzdem nicht „viele ζῷα im Menschen" (o. S. 75, 1), sondern „animus in varias figuras convertitur" — in diesen Zusammenhang.

1) *de homin. opificio*, c. XVIII; Migne PG 44, 192f.

2) Hierzu vgl. o. S. 84, 4 die προσαρτήματα der Seele infolge einer uranfänglichen σύγχυσις ἀρχικὴ καὶ κατὰ ταραχήν τινα (Basileides, Clem. strom. II, 20, 112). Man spürt hier eine gewisse Verlegenheit des Nysseners, der über den kritischen Punkt seiner Erklärung — die Frage, *unde malum*? — rasch hinweggleitet. An sich ist natürlich gar nicht einzusehen, wieso der zeitliche Vorsprung der Tierschöpfung die menschliche Natur veranlassen konnte, etwas von der bereits in der Welt vorhandenen Tiernatur an sich zu ziehen. Hier ist irgend ein Mythus von einer Vermengung der Bildungsstoffe bei der Schöpfung übersprungen. Vermutlich handelt es sich um die Prometheussage, auf die Horaz, carm. I, 16, 13ff. anspielt: „fertur Prometheus addere principi limo coactus particulam undique desectam et insani leonis (vgl. o. S. 72, 3) vim stomacho adposuisse nostro". Dazu gehört wohl auch noch (Müller-Wieseler II, No. 840) das Prometheussarkophagrelief im Vatikan, Roscher, ML III, 2, 3106, No. 11, wo „asinus" und „taurus" sowie ein Hund schon fertig neben dem die „mulier"

Und nun kommt merkwürdigerweise die höchst einsichtsvolle relativistische Feststellung — die sich hoch über die dem o. S. 249, 5 angeführten Archilochosfragment und den Tierprozessen (o. S. 249, 5) zugrunde liegende moralisierende Betrachtung des Tierlebens erhebt —



Abb. 115.

daß bei den Tieren von sündigen Leidenschaften eigentlich nicht die Rede sein könne, sondern nur von natürlichen Reaktionen, die sie zur Selbsterhaltung dringend benötigen: die φιληδονία übermäßig fruchtbarer Tiere schützt die Art vor dem Aussterben, der Grimm ist den fleischfressenden Tieren, die Feigheit den unbewehrten Tieren nützlich usw.[1])

Der Mensch sei nun — das erinnert sehr an das o. S. 72f. erörterte platonische Gleichnis vom πολυκέφαλον θρέμμα, aber noch mehr an die Kentauren, Ichthyokentauren u. a. Tiermensch-Masken der bakchischen Kunstdenkmäler — einer jener polymorphen Kunstschöpfungen der Bildhauer zu vergleichen, die aus menschlichen und tierischen Bestandteilen bestehen: seiner Vernunftanlage und der Kenntnis

---

formenden Demiurgen sichtbar sind (o. Abb. 115). Auf andres der Art bei Dähnhardt, Natursagen, Bd. 1, verweist mich K. Ziegler.

1) Christlich ist das nicht, sondern kynische Entwicklung des schon bei Hesiod 266ff., 176f. Rzach ausgesprochenen Gedankens, daß die Tiere das auf den Menschen beschränkte Recht nicht kennen:

„Τόνδε γὰρ ἀνθρώποιcι νόμον διέταξε Κρονίων
ἰχθύcι μὲν καὶ θηρcὶ καὶ οἰωνοῖc πετεηνοῖc
ἔcθεμεν ἀλλήλουc, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐcτὶν ἐν αὐτοῖc
ἀνθρώποιcι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίcτη
γίγνεται.“

des Guten und Bösen nach ein Ebenbild Gottes, seiner Triebhaftigkeit nach aber tiergleich. Durch die Leidenschaften vertiert sich sozusagen die Vernunft συγκαλύπτων τὸ κρεῖττον τῷ χείρονι... παρατροπή τις γίνεται τοῦ ἀγαθοῦ χαρακτῆρος[1]) πρὸς τὴν ἄλογον εἰκόνα, πάσης πρὸς τοῦτο μεταχαρασσομένης[1]) τῆς φύσεως... ἐκεῖθεν ἡ μῆνις, ὁ φθόνος, τὸ ψεῦδος, ἡ ἐπιβουλή, ἡ ὑπόκρισις. ταῦτα πάντα τῆς πονηρᾶς τοῦ νοῦ γεωργίας ἐστίν. οὕτως ἡ τῶν συῶν λαιμαργία τὴν πλεονεξίαν εἰσήνεγκε, καὶ τὸ τοῦ ἵππου γαῦρον γέγονε τῆς ὑπερηφανίας ἀρχή... πολλάκις ἀγνοεῖσθαι ποιεῖ τὸ θεῖον δῶρον ἡ περὶ ἡμᾶς ἀθλιότης οἷον προσωπεῖον (= Gesichtsmaske) εἰδεχθὲς τῷ κατὰ τὴν εἰκόνα κάλλει τὰ πάθη τῆς σαρκὸς ἐπιπλάσσοντα[2])... οἱ πρὸς τὰ τοιαῦτα βλέποντες εἶτα τὴν θείαν μορφὴν ἐν τούτοις εἶναι οὐκ εὐχερῶς συντιθέμενοι κτλ. Durch den Ausdruck γεωργία ist der Anschluß an das o. S. 72 angeführte Gleichnis Platons ganz deutlich. Ich traue aber dem Nyssener keine so ausgedehnten selbständigen Platonkenntnisse zu und möchte vielmehr annehmen, daß das ganze Stück vielmehr aus der von Origenes selbst (o. S. 94, Z. 26) angezogenen Stelle seines Kommentars zum Deuteronomium und daher mittelbar aus alter alexandrinischer Exegetentradition geschöpft ist. Wie immer dem auch sein mag, ist die Entsprechung zwischen diesen Ausführungen über die Laster als Tiermasken, die der Mensch verhüllend über sein an sich gottgleiches vernünftiges Selbst drüberzieht, und der moralischen Ausdeutung der dionysischen Tiermasken in den orphischen Mysterien einleuchtend.

Die Stelle wird angeführt von Plutarch, *de soll. anim.* 6, p. 964b, Aelian, *nat. anim.* VI, 50 (I, 162, Z. 10ff., Hercher); Porphyr, *de abstin,* I, 5, S. 88, Z. 20 Nauck. Vgl. Dölger ΙΧΘΥΣ II, 71, 3. Nach Origenes, Comm. zum Römerbrief (Buch 5) erklärte Basileides Röm. 7, 9 „ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ“ dahin, der Apostel spräche von einem Vorleben im Körper eines Tieres oder Vogels, da diese χωρὶς νόμου stünden. Vgl. auch Epictet IV, 5, 12 die Gegenüberstellung der menschlichen und tierischen Naturanlage, dazu IV, 1, 120 über den von der Natur zum Wohltun bestimmten Menschen.

1) Hier liegt das Bild der Prägung und Umprägung der Seele durch den als Münzstempel mit dem Bilde Gottes gedachten Logos zugrunde. Vgl. Philon, *de plant.* c. 5, § 18, 19 (ed. Wendland II, 137) „.. τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος... δόκιμον εἶναι νόμισμα σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος.“ Dölger, Sphragis, S. 69.

2) Hiezu erinnere man sich an das Aufmodellieren verzerrter Gesichtsmasken auf das Antlitz der Mysten in den Mysterien, o. S. 254, 3—5 und 292.

34. Das Orpheusmosaik von Jerusalem und die Tiermosaiken von Hadrumetum, Tyros und Aquileia.

Der größte Gewinn aus dieser merkwürdigen Allegorie Gregors von Nyssa bzw. des Origenes ergibt sich aber bei der Betrachtung gewisser, bisher nur ganz ungenügend verstandener orphischer Mosaikfußböden, vor allem des 1901 beim Damaskustor von Jerusalem frei gelegten Orpheusmosaiks.[1]) Das Mittelfeld zeigt den Orpheus mit der Leier, neben ihm einen Adler — durch ein um den Hals gehängtes *bulla*artiges Amulett als gezähmt gekennzeichnet[2]) — einen Löwen — grün mit zornroten Augen — über ihm ein Schwein, über dem Orpheus eine Schlange, rechts ein Krokodil und eine Ratte, im Vordergrund in der Mitte einen Hasen, links einen in Felle gehüllten Kentauren, d. h. Pferdemenschen, rechts einen Pan, d. h. Bocksmenschen mit der Syrinx (vgl. Taf. II, Abb. 8). Um das Ganze zieht sich eine stilisierte Rebenranke, in deren Windungen weitere Tiere und — in den Ecken — Gesichtsmasken, ähnlich wie auf dem Mysterienmosaik von Melos (o. S. 102) in den Eckzwickeln um die Fischerszene herum, zu sehen sind. Hieran anschließend sieht man in einem besonderen Feld zwei langgewandete Frauengestalten mit Nimben und den Beischriften ΓΕΩΡΓΙΑ und ΘΕΩΔΟCΙΑ. Ohne sich zu fragen, ob denn „Georgia“ überhaupt als Frauennamen nachweisbar ist — ein Blick in Pape's Eigennamenbuch hätte das Gegenteil erwiesen —, glaubte man die Bilder zweier hier bestatteter Frauen zu sehen, obwohl sonst nichts auf eine Grabanlage deutete und kein Sarkophag oder dgl. gefunden worden ist. In der Tat sind es allegorische Darstellungen der „Gottesgabe“ im Menschen — dessen was bei Gregor-Origenes τὸ θεῖον δῶρον heißt — und der bei Plato und nach ihm bei Gregor-Origenes gepriesenen γεωργία τοῦ νοῦ, der Pflege oder „Kultur‘, des Geistes durch die Bändigung der Tiermenschen oder Menschentiere oder in Tiermasken gebannten Menschen, die Orpheus durch seine Zauberlieder aus dieser Verhüllung erlöst, so



Abb. 116.

1) Strzygowski, ZDPV 1901, 139, 165. Abb. Kaufmann, Hdb. d. altchristl. Archäol. Fig. 169 S. 433; s. Reinach RPGR p. 203 Nr. 4. Oben Abb. 116.

2) Zur Jagd abgerichtete Adler Ktesias bei Aelian *n. a.* IV, 26, Anekdoten über die aufopfernde Treue solcher Tiere bei Olck im Pauly-Wissowa I 373, 33 ff. Einen gezähmten Adler besaß Pythagoras, Aelian *v. h.* IV 17, Iamblich, *v. Pyth.* 132.

daß sie die Tierfelle abwerfen und die — in den Ecken dargestellten — edlen, göttlichen προσωπεῖα anlegen können.

Daß die ganze Darstellung christlich sein könnte, ist an sich immerhin möglich, aber außer dem ganz unauffälligen kleinen Sternkreuz in der Mitte zwischen je zwei Ypsilon[1]), unter den zwei Frauengestalten, spricht gar nichts dafür. Kaufmann selbst nennt das Mosaik „eine durchaus heidnisch anmutende Arbeit", in der nur die ΓΕΩΡΓΙΑ und ΘΕΩΔΟCΙΑ „als christliche Einlage" erscheinen.[2])

Aber nicht einmal das stimmt: in einer rein heidnischen Darstellung der orphischen Lehre[3]) heißt es: οὐ μὴν οὐδὲ Ὀρφέως τελετάς τε καὶ ὄργια γεωργίας ἐκτὸς συμβέβηκεν εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὁ μῦθος τοῦτο αἰνίττεται, πάντα κηλεῖν τε καὶ θέλγειν τὸν Ὀρφέα λέγων, ὑπὸ τῶν καρπῶν τῶν ἡμερῶν ὧν γεωργία παρέχει πᾶσαν ἡμερῶσαι φύσιν καὶ θηρίων δίαιταν, καὶ τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς θηριῶδες ἐκκόψαι καὶ ἡμερῶσαι. καὶ τὰ θηρία γὰρ τῷ μέλει κηλεῖν ἐπιστεύθη θυσίας τε πάσας καί τελετὰς διὰ τῶν ἐκ γεωργίας καλῶν εἰς θεοὺς ἀνάγων. πάντας γοῦν ἀνθρώπους ἐπῆλθε τῇ δόξῃ καὶ πάντες ἐδέξαντο γεωργίαν." Hier erscheint also Orpheus geradezu als Lehrer des Ackerbaus, seine Predigt als ein Werben für Ackerbau und blutlose Nahrung sowie blutlose Opfer. *Theodosia* „Spende für die Gottheit"[4]) — in den Inschriften wechselnd mit dem ungefähr gleichbedeutenden Θεοδαίσια „Speisung für den Gott" ist der Name eines bekannten Dionysosfestes — ἑορτὴ ἐν ᾗ ἐτίμων Διόνυσον καὶ τὰς νύμφας[5]), an dem eine „Bewirtung" für den Gott, eine „Götterspende", ein „Göttermahl" hergerichtet wird, umgekehrt aber der Gott als seine „Gottesgabe" und als göttliche Bewirtung seiner Verehrer seine Weinwunderquelle fließen läßt.[6]) Die ΘΕΩΔΟ-

1) Vgl. über das *Ypsilon Pythagoreum* Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig 1922, S. 24. Zur vierfachen Wiederholung die Beispiele vom Typus τρία κάππα u. dgl. ebenda S. 32.

2) Man könnte an das durch Joh. Lyd. de mens. IX 53, p. 109, 18 Wünsch, vgl. O. Kern, Arch. f. Rel. Wiss. XXII 1923/24 S. 199 für Jerusalem bezeugte Heiligtum des Ὀρφέως Διονύσου denken, das am ehesten zur Zeit Hadrians in der „Aelia Capitolina" umbenannten Stadt entstanden sein könnte. Das Mosaik selbst scheint freilich viel jünger zu sein.

3) Themistios or. XXX 349b, p. 422, 10 Dind.; Kern, Orph. Fragm. p. 33 Nr. 112. In zehn Zeilen kommt die γεωργία viermal vor!

4) So neben θυσία, Strabo XVII, 811. Die Schreibung mit ω und ο wechselt in später Zeit bei den Eigennamen Theodosios und Theodosia regellos, muß also in vulgärer Orthographie auch bei dem Appellativum geschwankt haben.

5) Hesych. s. v. θεοδαίσιος.

6) Plin., n. h. II, 231: „*Andro in insula, templo Liberi patris, fontem nonis Ianuariis semper vini sapore fluere . . dies* θεοδαίσια *vocatur.*" Nilsson, Griech. Feste, Leipzig 1906, 279 f. *Theodaisios* als Monatsnamen ist bezeugt für die Kalender von Kalymna, Kos, Kreta, Lato, Mytilene, Rhodos (Bischoff, Pauly-Wissowa RE. X,

CIA ist also gar nichts anderes, als die „Gottesgabe" des Weines und im weiteren Sinn aller καρπῶν ἡμερῶν ὧν γεωργία παρέχει (s. o.) und durch deren Genuß Orpheus die von einem raubtierhaften Leben zur γεωργία bekehrten Mysten εἰς θεοὺς ἀνάγει. τὸ θεοῦ δῶρον bei Gregor bzw. Origenes ist der göttliche Seelenteil des Menschen, die θεοδοσία, im dionysischen Kult die vom Menschen als Lebenstrank in Gestalt des Weines aufgenommene Weltseele (o. S. 184). Solange der Mensch an der θηρίων δίαιτα festhält, wie ein Tier von Tieren lebt, überwuchert und verhüllt das Tierische in seiner Seele wie eine Tier- und Fellmaske das ἄγαλμα Διονύσου, das Αἰῶνος εἴδωλον, das θεοῦ δῶρον, die θεοδοσία in seinem Innern. Erst die von Orpheus gelehrte γεωργία, der Ackerbau auf dem Feld, der die Nahrung von der reinen Gottesgabe der Früchte ermöglicht, und die von Plato gepriesene, von Gregor-Origenes erwähnte γεωργία τοῦ νοῦ, die „Geisteskultur", die das Tierische im Menschen zähmt, befreit den Menschen aus seiner Tierhülle. Weit entfernt davon, den mit diesem Mosaik einst geschmückten Raum für einen Grabbau zu halten, wird man ihn daher vielmehr als ein Orphisches Telesterion, wenn nicht als ein gleichartigen Weihen dienendes christliches διδασκαλεῖον ansprechen.

In der Tat läßt sich zeigen, daß ein derartiger symbolischer Fußbodenschmuck und somit wohl auch ein entsprechendes δρώμενον sowohl in heidnisch-orphischen, als in christlichen Kulträumen vorkommt.

In dem bereits mehrfach erwähnten Bakcheion von Hadrumetum (u. Taf. XX, Abb. 117) zeigt das Apsismosaik — so wie der innerste Raum des Mysterienheiligtums von Melos — das an den reifen Trauben naschende Reh. Somit wird in dieser Exedra die Kommunion mit den ersten Trauben am Protrygeterienfest von den in Rehfelle gehüllten Mysten (νεβρίζοντες) gefeiert worden sein, während der davor liegende viereckige Raum, wie in Melos, die Darstellung des bakchischen Fischzugs aufweist, also für das Mysterium des „Weinfischens" der in Delphin- und andre Fischmasken gekleideten Bakchen diente. Endlich zeigt der dritte, vorderste T-förmige Raum die eigentümlichen, bereits o. S. 16, 5, 6 an einer Anzahl Orpheusmosaiken[1]) hervorgehobenen abgegrenzten Felder — hier zweiundzwanzig kreisförmig gestaltete —, die je ein Tierbild, und zwar Vierfüßler, Vögel, Fische

---

1599). Das am 6. Januar gefeierte Fest der Dionysosepiphanie ist bekanntlich in den christlichen Kalender übernommen worden (s. zuletzt E. Norden, Geburt d. Kindes, Leipzig 1924, S. 34, 2).

1) S. Reinach, RPGR p. 199, 4 (St. Romain en-Gal: 44 Felder; 28 Vögel, 16 Vierfüßler); p. 201 Nr. 7 (Yverdon-Kanton Waadt: 12 Felder; 4 Vögel, 8 Säugetiere).

enthalten. In der Mitte sieht man in einem dreiundzwanzigsten[1]) etwas größeren Felde den Adler des Zeus den Ganymed gegen Himmel tragen (o. S. 22, 3).

Andrerseits zeigt der südliche „Kultsaal" von Aquileia eine ganz ähnliche Anordnung der verschiedensten einzelnen Tierbilder, nicht etwa zu einer Gruppe vereint, sondern im Gegenteil in einzelne umrahmte Felder eines Mosaikfußbodens hineingestellt. Den Mittelpunkt bildet jedoch in diesem Fall nicht, wie in den o. S. 301, 1 erwähnten Mosaiken, ein leierspielender Orpheus, sondern vielmehr die Gestalt des „Guten Hirten" mit dem Lamm, der hier, übereinstimmend mit zwei oft angeführten Stellen des Gregor von Nazianz[2]) und des Basilios von Seleucia[3]), ohne Stab, nur mit der Syrinx[4]) dargestellt ist. Die Bedeutung dieser Gestalt des guten Hirten zwischen Tieren aller Art ist bereits oben S. 18 u. 52 ff. ausführlich erläutert worden

---

1) Es liegt nahe, bei den zweiundzwanzig Tierbildern an die zweiundzwanzig Tierarten der Schöpfung (o. S. 44, 1; u. S. 305, 1) bzw. die zweiundzwanzig Laster der „Zweiweglehre" (u. S. 304, 4) zu denken. Mit dem Adler des Ganymedbildes in der Mitte sind es dreiundzwanzig Tiere — wohl nach der Zahl des spätlateinischen Alphabets A (1) B (2) C (3) D (4) E (5) F (6) G (7) H (8) I (9) K (10) L (11) M (12) N (13) O (14) P (15) Q (16) R (17) S (18) T (19) V (20) X (21) Y (22) Z (23), wie es ja auch für ein Denkmal des 3.—4. Jahrh. n. Chr. im römischen Afrika zu erwarten ist. Dreiundzwanzig Tierpaare zeigen die Randstreifen der Christophorusbasilika von Tyrus (o. S. 199, 1). Das Orpheusmosaik von Henschîr-Thina in Tunis (Mosaiques de Tunisie 32a, S. Reinach, RPGR. 202, 2) zeigt 28 Tiere, wobei man an die 28 Mondstationen und das durch Hinzufügung koptischer Buchstaben erreichte 28-buchstabige griechisch-ägyptische Alphabet denken mag, mit dem der Alchemist Zosimos die 28 Bücher seiner Werkes numerierte (Dornseiff, Das Alphabet, Leipzig 1922, 11, 2). Vielleicht noch näher als die Zahl der Alphabetbuchstaben liegt der Gedanke an die zweiundzwanzigseitige altbabylonische, auch in Ägypten und den andern Mittelmeerländern übliche Harfe, die Curt Sachs in den Sitz.-Ber. Berl. Akad. d. Wiss. 1924, S. 120 ff. in dem Aufsatz über seine Entzifferung der altbabylonischen Notenschrift behandelt hat.

2) Orat. II al. I, Nr. 9: „ὀλίγα μὲν τῇ βακτηρίῃ τὰ πολλὰ δὲ τῇ σύριγγι ποιμαίνων." 3) Hom. 2b: „ποιμαίνειν τῇ σύριγγι". Vgl. o. S. 15, Abb. 10.

4) Ebenso in einem Arcosolbild der Domitillakatakombe, Wulff, Altchristl. Kunst S. 63 Abb. 50; Fresko von S. Pietro e Marcellino, ebd. S. 55 Abb. 42. Im mandäischen Johannesbuch (übersetzt von Lidzbarski, Gießen 1915, II, S. 46 f.) bringt der „gute Hirte" pfeifend einen Teil seiner Schafe vor der Sintflut in Sicherheit. Auch hier handelt es sich um mehr, als daß irgend ein christlicher Künstler aus einem antiken Musterbuch gedankenlos den häufigen bukolischen Typus des Hirten mit der Rohrflöte herübergenommen hat. Die sog. „Naassenerpredigt" bei Hippolytos von Portus (Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, S. 83—98) beweist vielmehr, daß gewisse christliche Sekten den mit der Panspfeife dargestellten, im Hymnos gefeierten Hirten und Schalmeibläser Ἄττις συρικτής (orph. Gebet an Mus. v. 40), auch Πάν und Βακχεὺς ποιμὴν λευκῶν ἄστρων, dem vom Himmel herabgestiegenen Gott Ἄνθρωπος, dem präexistenten Adam, dem *Bar-nash* und Welterlöser gleichsetzten. Vgl. a. a. O. Reitzenstein S. 83: „ἴδωμεν ὡς τὰ κρυπτὰ καὶ ἀπόρρητα πάντων ὁμοῦ συνάγοντες οὗτοι μυστήρια τῶν ἐθνῶν καταψευδόμενοι τοῦ Χριστοῦ ἐξαπατῶσι τοὺς ταῦτα οὐκ εἰδότας τὰ τῶν ἐθνῶν ὄργια".

und kann daher hier als bekannt vorausgesetzt werden: so wie Orpheus, zähmt und sänftigt der gute Hirte die um ihn versammelten „Tiere des Feldes“ zu gegenseitiger φιλοφροσύνη und Verträglichkeit.

Dabei ist es durchaus unwahrscheinlich, daß hier in Aquileia die verschiedenen „Tiere“ ethnisch als Typen der verschiedenen Völker der Welt aufzufassen wären, da die hier ausgewählten Tiere[1]) mit der astralchorographischen Dodekaoros und Enneakaidekaeteris der Völker der Welt (o. S. 36f., 44) in keiner Weise übereinstimmen. Somit ist an die oben S. 79f. ausführlich erörterte ethisch-charakterologische Deutung der Tiertypen, an das φυσιογνωμονεῖν κατὰ τὰ θηρία und die physiognomische Untersuchung der Novizen des Pythagoreerordens (o. S. 80, 1) zu denken und anzunehmen, daß der gute Hirte inmitten der Tiere die Bändigung und Sittigung der noch in tierischen Leidenschaften befangenen Seelen der heidnischen Katechumenen darstellt.

Das stimmt nicht nur zu Gnirs' Deutung des ganzen Raumes als eines Katechumeneions[2]), sondern auch zu den übrigen Motiven des Mosaikfußbodens; gleich beim Betreten des Raumes enthält das erste Feld[3]) — bei 5 — die Darstellung eines Fischzugs von Netzfischern, also die symbolische Darstellung des Menschenfischens durch die Werbepredigt für das Himmelreich, in den Ecken (bei 1, 2, 3, 4) vier Jungfrauenbrustbilder, mit Lietzmann a. a. O. S. 251 vielleicht als Porträts von Stifterinnen dieses Teiles des Mosaiks zu deuten, die selbst der Kirche neugewonnene Konvertitinnen gewesen sein mögen. Die in den einzelnen Feldern dargestellten Tintenfische (Gnirs 115) mögen als die aus dem Netz des Himmelreiches nach Matth. 13, 48 wieder hinausgeworfenen schlechten Fische[4]) gedeutet werden, als Häretiker, die das reine Wasser der Lehre[5]) mit ihren dunklen Ausspritzungen trüben.

Das nächste Feld IX zeigt im Mittelfeld des Teppichmusters den wachsamen, durch sein Krähen die Dämonen der Finsternis verscheu-

---

1) Rechts von dem „guten Hirten“ ein springender Hirsch, links springende Antilope. In den übrigen Feldern Schafe und Ziegen, ein Fasan, der aus Fruchtkörben nascht (vgl. o. S. 101, Abb. 40), sowie Störche, die Kriechtiere fressen, eine Anzahl von Fischen und verschiedene Vögel. 2) a. a. O. S. 167.

3) VIII in dem auch ZNTW 1921, 250 wiedergegebenen Plan.

4) Die Tintenfische verflucht und als Symbol der allerruchlosesten Menschen erklärt im Barnabasbrief 10, 5 (Hennecke S. 15, 8, 45). Vgl. Plutarch, *de sera numinis vindicta* 22 p. 565: „κακόνοια δ' ἐνοῦcα μετὰ φθόνου τουτὶ τὸ ἰῶδες καὶ ὕπουλον, ὥcπερ αἱ cηπίαι τὸ μέλαν, ἀφίηcιν“. Dölger, ΙΧΘΥC, II, 354, 1.

5) Rabbinische Belege für diese Symbolik bei Levy, Nhb. Wb. III 98a unter מַיִם, 3. Dazu Lautenbach, Jew. Quart. Review I, 291 ff. die philonischen Parallelen. Die patristischen Stellen bei Migne im *Index symbolicus* unter *aqua*.

chenden Hahn[1]) (Abb. 118), das Logossymbol, den Herold des Lichtes[2]) im Kampf gegen die Schildkröte, die einem alten Sprichwort[3]) nach die die Weisheit und die Tugend unterjochende Macht des Geldes bedeutet. Das nächstfolgende Feld zeigt in der Mitte des Teppichmusters nichts als eine Fratze mit heraushängender Zunge, von Gnirs S. 151 richtig als exorzistisch gedeutet. Die Beziehung auf die Austreibung der Dämonen aus den zur Taufe vorzubereitenden Katechumenen liegt auf der Hand und paßt gut zu der im Feld VII unmittelbar anschließenden Gruppe des guten Hirten unter den verschiedenen Tieren, die sich nach der angeführten Origenesstelle als die tierischen Masken und Fellhüllen der menschlichen Leidenschaften und Laster darstellen, die der Mensch „ablegen" muß, um das „Ebenbild Gottes" von seinen irdischen Entstellungen zu befreien.



Abb. 118.

Man stellt sich gerne vor, daß auf jenem Bodenfeld, das den „guten Hirten" zeigt, der irdische Seelenhirt dagestanden haben mag und die in der „Diadachē der Apostel" erhaltene Lehre von den „zwei Wegen"[4]), dem „Weg zum Leben" und dem „Weg zum Tode" vortrug, während rund um ihn auf dem Boden die Schüler kauerten, wie man das heute noch in jeder orientalischen Qoranschule sehen kann, und der Katechese lauschten, in der jedes der zweiundzwanzig Laster[5]) mit dem „Charakter" einer der zweiundzwanzig Tiergattungen

1) Boissonade, *Anecd. Graeca* III, 455, 4 „αὐτοῦ δὲ φωνήσαντος πᾶς δαίμων φεύγει."

2) Prudentius im einleitenden Hymnus des Kathemerinon. κῆρυξ heißt der Hahn schon bei Aristophanes; dem Hermes geweiht Myth. Vatic. III, 9, 3; Fulgentius I, 18. Das ist iranisch und von den Griechen zugleich mit dem schönen Tier selbst von den Persern übernommen, wo der Hahn als Verkörperung der Götterstimme gilt und dem *Srosh* (= heiliger Gehorsam) heilig ist (Weltenmantel 750, 5).

3) Pollux IX, 74 „ἀρετὴν καὶ σοφίαν νικῶσι χελῶναι." Gemeint sind die alten berühmten Silbermünzen von Aegina mit der Schildkrötenprägung, s. Rob. Eisler, Das Geld, München 1924, Taf. 48 Nr. 3.

4) Apostellehre 1—5, Barnab. c. 19 und 20 („Weg des Lichts" und „Weg des Schwarzen") Hennecke, Neutest. Apokr. I, 188 ff. und 165 ff. Vgl. Jerem. 21, 8, Sprüche 12, 28, 2. Petr. 2, 15; aber auch vor allem das paraenetische Symbol des „*Y Pythagoreum*", das so oft mit dem der griechischen Literatur seit Hesiod geläufigen Symbol des Zweiwegs von Tugend und Laster verknüpft wird. Ausführliche Quellenbelege zuletzt bei F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig 1922, S. 24, 1, 2.

5) Apostellehre 5, 1: „Mord, Ehebruch, Lüsternheit, Hurerei, Diebstahl, Götzendienst, Zauberei, Giftmischerei, Raub, falsches Zeugnis, Heuchelei, Doppelsinnigkeit, Hinterlist, Hoffahrt, Bosheit, Frechheit, Habgier, faules Geschwätz, Eifersucht, Dreistigkeit, Stolz und Großtuerei." Hier ist die jüdische Quelle besonders deutlich, denn 22 ist die Buchstabenzahl des hebräischen Alphabets. Das Gegenstück zu den 22 Lastern sind die 22 ἀρεταί des Christus in den nur koptisch erhaltenen, dem heiligen Sabas zugeschriebenen „Mysterien der Buchstaben" (Dornseiff 73, 4). Die Ein-

der Schöpfung[1]) verglichen worden sein mag, in der Art wie Origenes (o. S. 294, o) die Grausamkeit, Giftmischerei, Lüsternheit usw. als Löwen-, Schlangen-, Bocks- und Schweinemasken der Menschenseele bezeichnet; vielleicht noch nach rabbinischer Art anknüpfend an die Deutung der „Fellkleider", die Gott dem ersten Menschenpaar nach dem Sündenfall an Stelle des verlorenen himmlischen Lichtkleides der Unschuld anzieht[2]), und die als Symbol des irdischen Leibes und seiner Schwachheiten gedeutet wurden.[3])

Wenn diese Deutung der Tierbilder in den orphischen wie in den christlichen Mosaiken zutrifft, so erklärt sich ohne weiteres das Fortleben dieser Motive in einer ganzen Reihe von christlich-mittel-

---

teilung der Mönche in 22 Charakterklassen (τρόποι und βίοι) durch den heil. Pachomius, Dornseiff S. 25 wird man wohl auch hierher ziehen müssen. Die Übereinstimmung mit den o. S. 302, 1 erörterten Tierbildern des Bakcheions von Hadrumet zeigt, daß die „Zweiwegelehre" auf eine alexandrinisch-jüdisch-neupythagoreische Quelle zurückgehen muß. 22 Tugenden und 22 Lastern mögen die 44 Tierbilder des Mosaiks von S. Romain en Gal (o. S. 16, 6) entsprechen. Ob wohl die in verschiedenen Museen enthaltenen merkwürdigen *sortes* hierher gehören, die auf der einen Seite eine Zahl (bis 25, 30, 40 . .), auf der andern Seite Aufschriften wie „gaudesne, vix rides!" und Anreden mit dem Vorwurf aller möglichen Laster (*impudes* (sic), *moice, moece, patice, cinaedus, fur, ebriose, vinose, trico* [. . ., cf. *tricor, -ari* „schwindeln"], *arpax* enthalten (Huelsen, *tesserae lusoriae,* Röm. Mitt. XI 1896, 227ff.; Bücheler, Rh. Mus. NF 52 (1897, S. 392ff.), und die schon Deißmann, Licht vom Osten[4], Tübingen 1923, S. 269 mit den paulinischen Lasterkatalogen verglichen hat? An ein profanes Spiel ist dabei doch kaum zu denken.

1) Buch der Jubiläen 2, 15. Vgl. o. S. 302, 1. Man mag auch daran denken, daß das Gebetbuch der Juden im sog. *Pereq Širah* eine merkwürdige Liturgie enthält, bestehend aus lauter Bibelversen, von denen je einer je einem Tier, Vogel oder Fisch in den Mund gelegt ist, vermutlich unter dem Einfluß von Ps. 145, 7, 10 „Rühmet den Herrn von der Erde her, ihr Seeungeheuer . . . ihr wilden Tiere und alles Vieh, du Gewürm und ihr beschwingten Vögel". Das merkwürdige Gebetstück sieht so aus, als sei es ursprünglich zum Lesen mit verteilten Rollen bestimmt gewesen, wobei jedes Tier durch je einen Beter der Gemeinde vertreten worden wäre.

2) Genes. 3, 21 „Kleider von Fell", עוֹר *'or.* R. Meir soll eine Pentateuchrolle besessen haben, in der statt dessen *'or* אור — also „Kleider von Licht" stand (*Bereschith rabba* 20). Hieraus ist der Midraš geflossen, daß Gott Adam im Garten Eden zuerst nur mit einem Lichtkleid umhüllte (Zohar II 229b; Siegfried, Philo von Alexandria S. 297), das dieser durch seinen Fehltritt verlor (Zohar III 83b; Karppe, *le Zohar* 492) bzw. gegen das „Kleid aus Tierfellen" vertauschen mußte. Ebenso aethiop.-arab. Hexaemeron des Ps. Epiphanius ed. Trumpp, Abh. Bayr. Ak. Wiss. 1882 ph. h. Kl. XVI 226: „Gott nahm vom Feuer und machte Lichtkleider für die Engel . . ." Äthiop. Adambuch, Dillmann S. 18 „seit Dir die Lichtnatur entzogen ist, kannst Du das Ferne nicht mehr sehen, sondern nur das Nahe nach dem Vermögen des Fleisches, denn dieses ist tierisch."

3) Salomo Gabirol, Ginsē, Oxford IV, Jellinek, Beitr. z. Gesch. Kabbala S. 28, 7: "כתונת עור מפרוש שהוא הגוף" „die Fellkleider werden ausgelegt, das sei der Leib." Eine „*immunda vestis*" der Seele heißt der Körper in einer arabisch erhaltenen von Reitzenstein, Göttin Psyche S. 57ff. als antik erwiesenen hermetischen Schrift an die Seele II, 8.

alterlichen Pavimenten[1]), vielfach in Verbindung mit Darstellungen von Fabeltierbildungen, Jagden (o. S. 165), Tierkämpfen im Zirkus (o. S. 208, 6) u. dgl., die sich diesem Zusammenhang sehr gut einfügen, und sämtlich auf die Psychomachie gegen die θηρίων φύϲειϲ (o. S. 71, 3; 86, 3) bezogen werden können.

35. Das „Ausziehen" der Laster und das „Anziehen" des Christos.

Das Mysterium der Wiedergeburt des „neuen Menschen" besteht eben darin, daß diese tierischen Hüllen böser Leidenschaft ausgezogen und dafür das Lichtkleid des Geistes, die ἀρεταί (o. S. 304, 5) des

1) Eug. Müntz, Études iconograph. p. 34ff. „pavés zoologiques": Das Mosaik von S. Maria Maggiore in Vercelli zeigt Löwen und vielerlei Vögel; eines von Novara Fische und Seeungeheuer und wieder Vögel; das im Dom von Casale Jagden, verschiedene Ungeheuer, darunter die Monstra der fabelhaften Ethnographie: ἀκεφάλουϲ, ϲκιάποδαϲ u. dgl. (a. a. O. p. 36). Ein Estrich von Pieve di Terzagni (Müntz p. 37) zeigt Vögel, Wölfe, Ungeheuer, Sirenen (alles in einzelnen Medaillons) wie die o. S. 301, 1 a. Beispiele; eines in S. Michele Maggiore von Pavia zeigt den Pegasus, einen Drachen, eine auf einem andern Vierfüßler reitende Ziege, einen Reiter auf einem Flügeltier — gemeint wohl Bellerophon (o. S. 162, 9). — (Aus'm Weerth, Der Mosaikboden von St. Gereon in Köln u. verw. Mos. Italiens, Bonn 1873 Tf. IV); eines in S. Piero in celo d'oro zu Pavia verschiedene Ungeheuer, darunter S. Georg als Drachentöter. Das Mosaik im Dom von Cremona unterm Hochaltar (Müntz p. 38) zeigt Chimären (o. S. 72, 1), einen zweiköpfigen Hund (wohl den Kerberos o. S. 159, 6), und andre Monstra (Aus'm Weerth Tf. VI), wilde Tiere, Elefanten, Fische, wiederum alles in einzelnen Medaillons. Ebenso ein Gegenstück aus Karthago, Revue archéologique 1850 vol. VII p. 260: „on dirait, un atlas d'histoire naturelle". Besonders bezeichnend ist das Mosaik von S. Benedetto in Polirone mit Drachen, Vögeln und Vierfüßlern mit Menschenköpfen und einem Menschen, der mit dem Speer gegen einen Greifen kämpft (Müntz p. 38). In S. Marco in Venedig, in S. Maria e S. Donato in Murano, im Dom von Torcello zeigen die Mosaikböden Pfauen, Adler, Hähne, in S. Savino in Piacenza Seeungeheuer, ein Einhorn, das eben gefüttert wird, Elefantenreiter, Gladiatorenkämpfe (vgl. o. S. 133, 5). In S. Gio Evangelista in Ravenna erscheinen an gleicher Stelle Sirenen, Hirsche, Wölfe, Greifen, Fische, Ochsen, Panther (Aus'm Weerth Tf. VI), in der Kathedrale von Pesaro Fische, Pfäuen, Adler, Käfer, Vierfüßler, symmetrisch gegenübergestellt, Lamien und Sirenen, dann wieder der Kampf gegen den Greif, ein Eber, ein Triton mit der bezeichnenden Beischrift „*est homo non totus medius sed piscis ab imo*"; das Einhorn — nach der bekannten Legende durch Keuschheit zu bezwingen: „*pulcra puella mulcet cor unicorni*"; ein Kentaur schießt auf einen Hirsch: „*non homo non pecus pro parte videtur uterque*", ein Tiger, der seine Beute zerreißt. In Pomposa: ein Elefant, Fabeltiere, Seepferde, Basilisken. In S. Lorenzo fuori: Greifen und Drachen. In der Kathedrale von Brindisi: Elefanten, Ziegenfische, Greifen. In Otranto: Pferde, Stiere, Hunde, Hirsche, Elefanten, Wölfe, Füchse, Bären, Schlangen, Greife, Kentauren, zweigehörnte Vierfüßler, inschriftlich „*gris*" (= *gryps*) genannt, Drachen, vier Löwen mit nur einem gemeinsamen Kopf, dreiköpfige Sphinxe, auf Straußen reitende und trompetende Putten (vgl. o. S. 256, Abb. 108), ein auf einem Delphin (o. S. 114, Abb. 53) und ein auf einem Löwen reitender Mensch. Auch in französischen Kirchenmosaikböden (Müntz p. 42) sieht man Fische, Vögel, Käfer, Tritonen (S. Bertin, St. Omér), Tierkämpfe, Chimären, Jagden u. dgl. sehr häufig.

vollkommenen Gottesebenbildes, des Christos angezogen werden: „nichts soll an mir sein, das nicht Licht wäre, denn ich bin bedeckt mit dem Kleid Deines Geistes und der hat weggenommen von mir die Kleider aus Fell“, jubelt dankerfüllt der Dichter der Oden Salomonis[1]): „Tötet ab“, sagt der Apostel[2]), „die irdischen Glieder[3]) — Unzucht, Unkeuschheit, Leidenschaft, böse Lust und Habgier[4]) ... legt alles das ab, Zorn, Wut, Bosheit, Lästerung, Schandrede eures Mundes[4]) ... ausziehend den alten Adam mit seinen Taten[5]), anziehend den neuen, den zur vollen Erkenntnis[6]) erneuten, nach dem Ebenbild dessen, der ihn geschaffen, den neuen Adam, in dem nicht mehr der Grieche oder Jude, Beschneidung oder Unbeschnitten-

---

1) 25, 8 Harnack-Flemming, S. 58. Vgl. 13, 2, S. 43: „Wischet ab den Schmutz von euren Gesichtern (o. S. 292, 1 über das ἀπομάττειν in den Mysterien) und ziehet seine Heiligkeit an“; 11, 10, S. 41 „der Herr erneuerte mich in seinem Kleide“, 20, 7 „ziehe an die Güte des Herrn“.

2) Kol. 3, 5ff. „Νεκρώcατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆc γῆc, πορνείαν, ἀκαθαρcίαν, πάθοc, ἐπιθυμίαν κακὴν καὶ τὴν πλεονεξίαν .. νυνὶ δὲ ἀπόθεcθε καὶ ὑμεῖc τὰ πάντα, ὀργὴν, θυμὸν, κακίαν, βλαcφημίαν, αἰcχρολογίαν ἐκ τοῦ cτόματοc ὑμῶν . .. ἀπεκδυcάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον cὺν ταῖc πράξεcιν αὐτοῦ καὶ ἐνδυcάμενοι τὸν ἀνακαινούμενον εἰc ἐπίγνωcιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίcαντοc αὐτόν · ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖοc“ . . κτλ.

3) Der Abtötung der fünf (Anm. 2) irdischen „Glieder“ — das Merkwürdige ist hier der Gebrauch des Wortes „μέλη“ für ethische Charaktereigenschaften — entspricht dann das Anziehen der fünf „Glieder“ Gottes, die bei den Manichäern (Fihrist bei Flügel, Mani S. 86; Reitzenstein, Erlös. Myst. 160 wie folgt aufgezählt werden: „Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis, Einsicht“; dazu außer diesen fünf psychischen Gliedern noch fünf geistige: „Liebe, Glaube, Treue, Edelsinn, Weisheit“. Dazu die indischen Parallelen, Reitzenstein, a. a. O. 160, 3f. Ferner die manichäischen Texte ebenda S. 154f.: „der große Weise des Lichtes läßt aus seinen fünf Gliedern die fünf geistigen Tugenden entstehen, d. h. aus Äther, Wind, Licht, Wasser, Feuer (u. Anm. 4), das Mitleid, den guten Glauben, die Zufriedenheit, die Geduld, die Weisheit.“

4) Beachte die Fünfzahl dieser μέλη, die sich in diesen Aufzählungen immer wiederholt! Die zugrunde liegende Vorstellung ist die, daß die Seele beim Herabsinken in der Sphäre eines jeden der fünf Elemente (Sallust, περὶ θεῶν c. 6; Phot. S. 439b, 24 Bekk.) Äther, Feuer, Luft, Wasser, Erde je ein Laster annimmt und eine Urtugend aufgibt (vgl. o. S. 63, 1—4). Vgl. die manichäischen „Glieder“ (o. Anm. 3) der Welt: „leiser Lufthauch (= πνεῦμα), Wind (ἀήρ), Licht (αἰθήρ), Wasser und Feuer, Fihrist a. o. Anm. 3 a. O. Reitzenstein, S. 161. Wenn als Stufen des Auf- und Abstiegs die Planetensphären gedacht sind, dann werden sieben Tugenden aufgezählt, z. B. Irenäus ἐπίδειξιc τοῦ ἱεροῦ κηρύγματοc ed. Ter Minassiantz u. Ter Mekertchian, Leipzig 1917, S. 6, wo die Welt umgeben ist von sieben Himmeln der Weisheit, des Verstandes, des Rates, der Kraft, des Wissens, der Frömmigkeit, der Gottesfurcht — als ‚Veste‘ über uns — die ganz genau den kabbalistischen *Sephiroth*-Emanationen Gottes entsprechen. Im übrigen könnte man allenfalls auch die Fünfzahl auf die Planetensphären beziehen, wenn man — nach iranischer Vorstellung — Sonne und Mond von den fünf Planeten trennt. (J. Kroll, a. a. O. S. 207.)

5) ἄνθρωποc παλαιόc und ἄνθρωποc νέοc ist der „alte Adam“, der *ʾAdam qadmon* des Sündenfalles, Röm. 5, 14 der neue, der ἔcχατοc oder μέλλων Ἀδάμ, d. h. der Χριcτόc; cf. Röm. 5, 14; 1. Cor. 15, 22, 45; 1. Tim. 2, 13; Jud. v. 14, 2.

6) Vgl. dagegen oben S. 305, 2 die beschränkte Erkenntnis des Fleisches.

heit, Barbar, Skythe[1]), Sklave oder Freier lebt, sondern durchaus nur noch der Christos. Zieht an als Gotterwählte, Heilige, Geliebte Herzensmitleid, Güte, Demut, Sanftmut, Langmütigkeit[4])... über dies alles zieht an die Liebe, welche das Band der Vollkommenheit[2]) ist". „Zieht aus", ruft[3]) er, „die Werke der Finsternis", „legt an die Waffenrüstung des Lichts[4]), zieht an den Herrn Jesus, den Christos, und achtet nicht mehr auf das zur Begierde neigende Fleisch".[5])

Für das Verständnis dieses Mysteriums vom „Anziehen des Christos" — eines Ausdrucks, der durchaus dem Gedankenkreis des kultischen Dramas entspringt[6]) — ist es wesentlich, auf die Wortbedeutung von

1) Vgl. dazu o. S. 282, 5 über die Volkstrachtenmasken und S. 56, 7 das Zitat aus Zenon über den Völkerhirten Alexander d. Gr., der Hellenen und Barbaren nicht nach der Tracht und Bewaffnung unterscheiden, sondern die Guten als Landsleute, die Bösen als Reichsfremde behandeln wollte. Dazu noch u. S. 317, 6, 7.

2) Über alle Kleider also den heiligen Gürtel, ein Bild, das sonst den Logos bezeichnet (Philo, *de profug.* I, 562; *Qu. rer. div. haer.* I, 499). Vgl. Weltenmantel, S. 94f. Das erinnert sehr an den aus 72 Fäden gewobenen, also kosmisch gedeuteten heiligen Gürtel (*kōstī*) der Parsen, durch dessen Anlegen man sich „mit der Religion umgürtet", *Zend-Avesta* I, 2 *Sacr. Books of the East* V, 193, 72, V, 287, 289.

3) Röm. 13, 12—14: ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός . . . ἐνδύσασθε τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας."

4) Vgl. hierzu Od. Salom. 21, 2, Harnack-Flemming S. 52: „ich habe abgelegt die Finsternis und das Licht angezogen". *Philon de profug.*, p. 562, 23 Wendland: „ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον, γῆν καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ ἐπαμπίσχεται". Ebenso hüllt sich der manichäische Urmensch vor dem Drachenkampf in „brennendes Licht" (= αἰθήρ), Wasser, Glühwind (= πρηστήρ!) und „blasenden Wind" (= πνεῦμα) wie in eine πανοπλία (Weltenmantel 302). Der mandäische Hibil-Ziwa bekleidet sich mit 7 Gewändern, Lidzbarski, Mand. Lit. 5, 55. Am genauesten stimmt aber zu der paulinischen πανοπλία φωτός die von Heinrich Junker, Warburgvorträge I, Leipzig 1923, S. 140, 54 herangezogene Stelle des persischen *Mēnūγi Xraδ* 43, 4, *Sacr. Books of the East* 24, 84: im Kampf gegen das Böse nimmt man die Weisheit als Rückenschutz, die Zufriedenheit als Brustpanzer, die Wahrheit als Schild, die Dankbarkeit als Keule, die reine Geistigkeit als Bogen, die Freigebigkeit als Pfeil usw.

5) Ebenso Ephes. 4, 22—24: „ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης . . καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας."

6) Sehr deutlich ist die Zugehörigkeit zur „Bühnensprache", wenn man so sagen will, bei den weltlichen Parallelen zu dem paulinischen Idiom „Jesus anziehen": z. B. Dionys. Halic. 11, 5 τὸν Ταρκύνιον ἐνδύεσθαι „sich als ein Tarquinius benehmen", besser „sich als Tarquinius aufspielen" oder „die Rolle eines Tarquinius spielen"; auch Seneca epist. VIII, 5 (al. 67, 12; die Senecastelle wie das folgende zuerst herangezogen bei Dölger ΙΧΘΥΣ 118) „*indue magni viri animum et ab opinionibus volgi secede...*" (wo das Aristophaneszitat o. S. 284, 2 zu vergleichen ist). Auch in Ps. 132, 9 „deine Priester sind mit Gerechtigkeit bekleidet" (*jilbĕšu ṣedeq*), Hiob 29, 14 „Gerechtigkeit zog ich an... wie Talar und Turban meine Rechtschaffenheit" ist zunächst an den Ornat des Richters und an das Priesterkleid mit dem Brustschild der Wahr-

Χριστός, der Messias, der „Gesalbte", d. h. der König von Gottes Gnaden, der κύριος oder Herr der Welt zurückgreifen. Denn der Satz, daß der Χριστός die εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ ist (o. S. 294, 2), ist nur die christliche Ausdrucksweise der für die hellenistische Weltanschauung so bezeichnenden Vorstellung, daß der König — gemeint ist dabei natürlich in erster Linie der als βασιλεὺς τῶν ὅλων gedachte Weltbeherrscher — der sichtbare Vertreter der Gottheit, die sichtbare μίμησις des göttlichen Weltregenten ist.[1]) Dementsprechend wird den Seelen der Könige eine ganz besondere Reinheit, Vollkommenheit und letzte Gottähnlichkeit zugeschrieben. Sie kommen vom erhabensten Ort des Himmels[2]) nur noch ein einzigesmal herab auf die

heit und der Orakeltasche gedacht, bei Hiob 8, 22 „Schmach anziehen" an eine Schand- und Prangerkleidung; die babylonische Redensart *labiš* oder *ḫalap namurati* „bekleidet mit Wut" bzw. „Schreckensglanz" bezieht sich ursprünglich auf eine Schreckensmaske, Luk. 24, 49 die Weisung an die Jünger, abzuwarten ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν „bis ihr vom Himmel her mit Macht bekleidet werdet" (dazu babyl. *ḫitlupa kuzbu* „mit strotzender Kraft bekleidet") auf die Investitur mit dem Ornat der Machthaber. Auch alttestamentliche Stellen wie Js. 61, 10 „der Herr hat mich bekleidet mit Gewändern des Heils, mit dem Mantel der Gerechtigkeit mich umhüllt", werden hierhergehören. Höchst lehrreich sind die Beschreibungen des menschlichen Einzelschicksals als eines Bühnen- oder Festzugsmaskenkleides in der Sprache des antiken Astralfatalismus: wie ein Schauspieler bald die Rolle eines Königs, bald die eines Bettlers spielt, bald die eines Gottes oder die eines einfachen Bauern, so sollen die Menschen sich in ihre vom Schicksal gegebenen Rollen fügen (Vett. Valens, cat. cod. astr. V 2 p. 30; Gundel in Pauly-Wiss., RE VII 2634, 33ff.). Lukian (Men. s. Necyom. 16) vergleicht das Leben — wie man heute sagen würde, das „Welttheater" — mit einer großen πομπή, deren χορηγός die Tyche ist. Dem einen Teilnehmer gibt sie ein königliches Gewand und setzt ihm eine Tiara aufs Haupt, einen andern steckt sie in das Gewand eines Dieners usw. Oft wirft das Schicksal mitten in der Bewegung des Zuges die Gestalten durcheinander und läßt sie nicht bis zum Schluß im Besitz ihrer anfänglichen Ausstattung: einen Kroisos verwandelt sie in einen Diener und Gefangenen, den οἰκέτης Maiandrios erhebt sie an die Stelle des Tyrannen Polykrates. Am Ende fordert sie den einzelnen ihre Maskerade wieder ab, und dabei schelten und schimpfen dann manche aus Unverstand, weil sie ihres Eigentums beraubt zu werden glauben. (Wäser in Roschers ML V 1325, 49ff. s. v. Tyche; vgl. dazu o. S. 289, 1 über das ἀποδοῦναι des Chors und das Ablegen der σκεύη nach dem κῶμος!) Das Schicksal oder der allmächtige Gott, der über dem Fatum steht, kann die Lose der Menschen wie Kleider umhängen: οὐχ ὡς ἤθελε μοῖρα, παρὰ δὲ μοῖραν· τὰς μοίρας γὰρ ἐγὼ μεταμφιάζω verheißt Serapis seinen Gläubigen (A. Abt, Arch. f. Rel. Wiss. 1915 XVIII 258, v. 13 cf. 263; Gundel, Sterne und Sternbilder, S. 262, 2). Vgl. hierzu noch die u. S. 355, 3 angeführte Bahirstelle. Im gleichen Sinn ermöglicht das Mysterium der Taufe, die δουλικὴ μορφή des alten Menschen auszuziehen und dafür das gottkönigliche Wesen des gesalbten Weltherrschers anzulegen. Man muß diese Verheißung verstehen, um ihre Lockung nachfühlen zu können. — Dazu verweist mich F. Dornseiff auf Husner, Leib und Seele i. d. Sprache Senecas, Philologus, Suppl. 17, 3 (1924), S. 84—91.

1) Siehe die neupythagoreischen Zeugnisse bei Jos. Kroll, Lehren des Hermes 324, 1.

2) Manilius I, 41: (*natura*) *regales animos primum dignata movere, proxima tangentes rerum fastigia coeli,* Kroll a. a. O. 411 zu 281. Ebenso Stob. I, 463, 15 (Kroll 281, 1).

Erde, um hier in der höchsten irdischen Machtvollkommenheit sich auf die vollkommene Vergottung vorzubereiten, die ihnen bevorsteht, weil sie in ihrer Wanderung alle früheren Lebensläufe tadellos vollendet, schon in den niederen Reichen der Natur als βαcιλικαὶ ψυχαί in Königsschlangen (βαcιλίcκοι), Delphinen, Löwen und Adlern geweilt haben.[1])

Diese Hochschätzung der Königsseele findet sich schon im Platonischen Phaidros 248D, wo freilich bezeichnenderweise die Seele des vollkommenen Weisen die allerhöchste Stelle einnimmt. Für den paulinischen Gedankengang macht das keinen Unterschied, da ja der zum Χριcτόc gesalbte und bereits zu Lebzeiten mit dem himmlischen Lichtgewand bekleidete[2]) Jesus auch als vollendet Weiser eine θεία

---

1) Hermetische *„Kore Kosmu“* § 21—24, Stobäus I, 398, 10, vgl. die o. S. 81,1 angeführten Platostellen und Empedokles, Diels, FVS², p. 210, Z. 11 fr. 127. Über den Basilisken als *rex serpentium* s. Isid. Orig. XII, 4 (gemeint ist die Uräusschlange der ägyptischen Königskrone), den Delphin als König der Meeresbewohner, Oppian, *halieut.* II, 539; Aelian, *n. an.* XV, 17, den Adler als König der Vögel, Aeschylos, *Agam.* 113; Pindar, *Pyth.* I, 13; *Olymp.* XIII, 50; *Isthm.* VI, 48; Aristoph. Ritt. 1087 Kallim. *hymn.* I, 68; Ziegler, Rh. Mus. 68 (1913), 336ff. etc.

2) Mark. 9, 2ff.: „μετεμορφώθη ἔμπροcθεν αὐτῶν καὶ (semit. Syntax für „nämlich“, „denn“, „indem“) τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο cτίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺc ἐπὶ τῆc γῆc οὐ δύναται οὕτωc λευκᾶναι.. καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπιcκιάζουcα αὐτοῖc“.. (hierzu die neue Erklärung bei Norden, Geb. d. Kindes, Leipzig 1924, S. 96). Matth. 17, 2: „μετεμορφώθη ... καὶ ἔλαμψε τὸ πρόcωπον αὐτοῦ ὡc ὁ ἥλιοc (cf. Exod. 34, 30, Apok. Joh. 1, 16), τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡc τὸ φῶc“. Luk. 9, 29: „ἐγένετο.. τὸ εἶδοc τοῦ προcώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματιcμὸc αὐτοῦ λευκὸc ἐξαcτράπτων“ (hierzu 24, 4 δύο ἄνδρεc — Engel — ἐν ἐcθῆτι ἀcτραπτούcῃ). Der Bericht ist — wie Norden richtig erkannt hat und übrigens noch andere Spuren zeigen (cf. Lohmeyer, ZNTW 1922, 188—215) — nicht in der ursprünglichen Gestalt überliefert. Er besteht eigentlich aus einer Erzählung einer Gebetsverzückung und Überschattung Jesu und einem Bericht über eine dem Erwachen unmittelbar vorausgehende Traumvision und Audition der schlaftrunkenen Jünger (Luk. 9, 32a — hinter 9, 29a gehörig — ὁ δὲ Πέτροc καὶ οἱ cὺν αὐτῷ ἦcαν βεβαρημένοι ὕπνῳ, διαγρηγορήcαντεc δὲ εἶδον.. Das Erglänzen des Gesichts ist nach dem Vergleich mit Exod. 34, 29f. als Folge des Sprechens mit Gott, als Widerschein der δόξα θεοῦ gedacht („Μωυcῆc οὐκ ᾔδει ὅτι δεδόξαcται ἡ ὄψιc τοῦ χρώματοc τοῦ προcώπου αὐτοῦ ἐν τῷ λαλεῖν αὐτῷ sc. θεῷ), cf. 2. Cor. 3, 18: „προcώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι“. Vor dem Sündenfall geht ein solcher feuriger Glanz von Adams Gesicht aus (mit dem ja Gott auch von Angesicht zu Angesicht gesprochen hatte), der ihm aber nach dem Sündenfall genommen wird (Beresh. r. § 12; Wajikra r. § 20 2), so wie das Lichtkleid (s. o. S. 305, 2). Zu ἔλαμψε τὸ πρόcωπον αὐτοῦ ὡc ὁ ἥλιοc, cf. 4. Esra 7, 97 „ihr Antlitz wird leuchten wie die Sonne“, Jalqut Ex. § 181: der Glanz des Antlitzes Mosis war wie der Glanz der Sonne“; zu ἐξαcτράπτων in Lukas vgl. die „Weltenmantel“ 108f. zusammengestellten Belege über das himmlische „Blitzkleid“ (Orph. Zeushymn. XIX, 16: „οὐράνιον προκάλυμμα ἀφιεὶc ἀργῆτα κέραυνον“; Sidon. Apoll. *carm.* XII, 126ff. *„palla Jovis ... insertum fulmen habet“*). Der Sinn dieser Erzählung ist ganz klar: „dem Sohn des Menschen“, dem ἔcχατοc Ἀδάμ, wird bei Lebzeiten das Lichtkleid und das Gesichtsleuchten, das der erste Adam durch den Sündenfall verloren hatte, zurückgegeben. Diese Gloriole gehört zur jüdischen Messiaserwartung: Test. Levi 18 „er wird leuchten wie die Sonne

ψυχή *kat' exochēn* besitzen mußte, die der unmittelbaren Wiedervereinigung mit der Gottheit sicher war.

Der, dem es gelingt, „den gesalbten König und Herrn anzuziehen", τὸν Κύριον Χριστὸν ἐνδύειν — nachdem er die eigene irdische Hülle abgelegt hat — ist damit der Vergottung und Unsterblichkeit teilhaftig geworden: „ἰδού, μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα... δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν[1]).." Er gehört zu den Auserwählten, die σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ θεοῦ[2]) geworden sind, die von sich sagen können[3]) „.. προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν." Das äußere Mittel zur Herbeiführung dieser Wiedergeburt durch vollkommene „Verwandlung" ist die Taufe[4]): ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε, οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην usw. (wie o. S. 308, 1)", die die Abwaschung oder Ertränkung[5]), d. h. das Ausziehen des alten Menschen bewirkt und ihn „eintaucht in" bzw. „übergießt mit dem Namen"[6]), d. h. mystisch-magisch mit dem Wesen des Christos[7]),

---

auf Erden". Die Erzählung vom Hochpriester Josuah (LXX Ἰησοῦς), dem Zach. 3, 2—5 zum Zeichen der Vergebung seiner Sünden die Engel die ἱμάτια ῥυπαρά aus- und ein neues, reines Kleid anziehen, wird als Prototyp der Bekleidung des Messias mit dem Lichtkleid zu betrachten sein. Die übrigen Gerechten erhalten das „Kleid der Herrlichkeit", „das Lichtgewand" an Stelle des „Rockes von Fleisch und Blut" (mandäisches *Genzâ* rechts 192, 7 ff.) erst, wenn sie sterben. (Die zahlreichen Zeugnisse „Weltenmantel" S. 296 ff.). Ebenso den Gesichtsglanz (*Bamidbar* r. § 21, 22; *Jelamdenu*, P. Pinchas § 19; Jalqut zu Richt. § 59 u. zu Ezech. § 338). Andererseits ist die ekstatische Gnosis eine „Erleuchtung" (φωτισμός), die auch als sichtbares Leuchten des Begnadeten in Erscheinung tritt: „Wenn der heilige Geist auf einem Menschen ruht, leuchtet sein Antlitz gleich Feuerfackeln" (*Wajikra* r. § 1). Auch das Königs-charisma wird als solches Gesichtsleuchten gedacht. Vgl. den Abschnitt über das *Xvarᵉnah*, den himmlischen Feuer- und Lichtnimbus der Perserkönige bei Scheftelowitz, Altpers. Relig. etc., Gießen 1920, S. 101 f., das mit dem in spätrömischer Kunst auftretenden Nimbus des Kaisers und der Mitglieder seiner Familie zweifellos gemeint ist. Ebenso ist das Licht- oder Himmelskleid der Götter ein Bestandteil des Königsornates der irdischen Herrscher (Weltenmantel S. 1—48), die Investitur mit dem Lichtkleid also eine Königs- bzw. Messiasweihe.

1) 1. Cor. 15, 51—53. 2) Röm. 8, 29. 3) 2. Cor. 3, 18. 4) Gal. 3, 27.

5) Kol. 2, 12: „συνταφέντες αὐτῷ (τῷ Χριστῷ) ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε κτλ." Hierzu vgl. die ägyptischen Vorstellungen über die Apotheose Ertrunkener — Antinous z. B. — bei F. Ll. Griffith, Z. f. äg. Spr. 46, 132 ff.; H. Wilcken, Arch. Jb. 1917, XXXII, 202 f.

6) Vgl. aber andererseits Oden Salomon. 39, 7, Harnack-Flemming, S. 69: „ziehet an den Namen des Herrn". Dazu vgl. das indische Devotionsritual *Srautasutra* des Āpastamba (Caland) VI 24, 7; L. Troje, Arch. f. Rel. Wiss. XXII, 1923/24, S. 107_1: „ich will Deinen Namen tragen, o Agni!", VI, 26, 4: „meinen Namen und Deinen Namen, o Jatavedas (= Agni), welche wir (jetzt), wie Kleider sie tauschend, tragen, die wollen wir.. jeder den seinigen.. uns wieder umlegen".

7) Vgl. Pastor Hermae, sim. IX, 13: „ἐὰν γὰρ τὸ ὄνομα μόνον λάβῃς, τὸ δὲ ἔνδυμα παρὰ τούτων (den zwölf christlichen Tugenden) οὐ λάβῃς, οὐδὲν ὠφελήσῃ".

wobei βαπτίζειν ἐν ὀνόματι, „mit dem Namen abwaschen“, genau so sinnlich aufzufassen ist, wie das o. S. 290, 3 angeführte καταντλεῖν τινι ἐπαοιδήν „jemandem einen Zaubergesang übergießen“. Der über dem Täufling ausgesprochene göttliche Name ist gewissermaßen das Machtwort, das die Verwandlung wirkt.

Das Anziehen des reinen, weißen Taufkleides[1]) — der *alba baptismalis* — nach dem Tauchbad[2]) stellt das „Anziehen“ des Christos, d. h. des pneumatischen oder Lichtleibes des künftigen Königs der Welt dar, weshalb dieses irdische, auch in den orphischen Mysterien vorgeschriebene Leinenkleid[3]) gelegentlich[4]) als *aetherea vestis* beschrieben und dadurch dem Jenseitsleib oder Lichtkleid der verklärten Frommen[5]) angeglichen wird. Dafür, daß das dem „Anziehen“ des Christos und seiner ἀρεταί entsprechende ἀποδύειν bzw. ἀποτιθέναι

Diese zwölf Tugenden beschreibt der Hirt des Hermes als zwölf Jungfrauen (sim. IX, 13): „sie sind ἅγια πνεύματα, und anders kann kein Mensch im Reiche Gottes gefunden werden, als wenn ihn diese mit ihrem Gewand bekleiden.“ Ihre Namen sind (15, 1) „Glaube, Enthaltsamkeit, Kraft, Geduld, Einfalt, Unschuld, Keuschheit, Fröhlichkeit, Wahrheit, Einsicht, Eintracht, Liebe.“ Genau so in der manichäischen Kosmogonie des Theodor bar Koni, Reitzenstein, Iran. Erlös. Myst. S. 156: *„douze vierges avec leurs vêtements . . . la Royauté, la Sagesse, la Victoire, la Persuasion, la Bonté, la Justice, la Lumière, la Droiture, la Patience, la Pureté, la Vérité, la Foi“*. Diese zwölf ἀρεταί zusammen sind das Wesen der Gottheit. Mit den zwölf Gewändern mag man *duodecim stolis sacratus* in den Isismysterien (Apul. metam. XI, 4) vergleichen.

1) Vgl. schon im AT Gen. 35,2 „tut hinweg die fremden Götter . . . seid rein und wechselt Eure Kleider.“

2) Zeugnisse bei J. W. F. Höfling, Das Sakrament der Taufe 1846 I, 539f.; von Gennep, *Rites de Passage* 135.

3) Hieronymus, epist. 64, 20: „wenn wir vorbereitet sind, den Christus anzuziehen, und unsere wollenen Kleider ausgezogen haben, werden wir in ein weißes Leinengewand gehüllt werden“. Die Begründung Augustin, sermo 37, 6, wonach die Wolle *carnale aliquid*, die Leinwand aber *spiritale quid* sei. Der wirkliche Grund ist natürlich, daß Leinwand ein Pflanzenstoff ist, Wolle aber vom Tier stammt, und daß daher die Anhänger des ὀρφικὸς βίος (u. S. 349f.) die Wolle meiden; vgl. die bekannte Stelle Herodot II, 81, Kern, Orph. Fr. No. 216, p. 62. Zum ganzen: Eisler, Orpheus, p. 114, No. 3 über die Beobachtung der gleichen Vorschrift in den Mysterien von Andania, in den Isismysterien — wo nach Apuleius met. XI, 23 zu den Linnengewändern Bastschuhe vorgeschrieben sind (weil das tierische Leder vermieden werden muß) — und bei den Essenern.

4) Zeno von Verona Migne PL 11, 481: *„in fontem quidem nudi demergemini sed aetherea veste vestiti, mox candidati inde surgetis“*.

5) Vgl. dazu Jalqut zu Genes. § 20, Kohut, ZDMG 1867: „beim Erscheinen des Frommen im Paradies gehen ihm die Engel entgegen, ziehen ihm seine Totenkleider aus und legen ihm Gewänder von reinstem Äther an“. Dazu Hippolyt, ref. V, 19, p. 121 Wendland: „ἀποδιδύσκεσθαι τὴν δουλικὴν μορφὴν (o. S. 309, Z. 32) καὶ ἐπενδύσασθαι ἔνδυμα οὐράνιον“. Lidzbarski, Mand. Liturg. S. 17, „Manda de Ḫajjē (= γνῶσις ζωῆς) „zieht ihnen die Finsternis aus und bekleidet sie mit Licht“; S. 57, „Gewänder des Glanzes anziehen“; S. 158, „entrinne der Gewalt der Planeten (o. S. 63, 1, 2) und ziehe das Gewand des Glanzes an“; S. 162, „der Geleiter, der mir entgegenkam, brachte mir ein prächtiges Gewand, er enthüllte Glanz und . . ich legte den stinkenden Körper ab“.

der Laster (o. S. 307) wirklich magisch-symbolisch als *opus operatum* durch das Ausziehen vorher angelegter Tiermasken dargestellt wurde, habe ich bis jetzt kein Zeugnis gefunden.

Aber die Beschreibung der verschiedenen Laster und Leidenschaften als Tiermasken bei Origenes und Gregor von Nyssa (o. S. 294, 0; 298) genügt doch vollkommen zum Verständnis der o. S. 302f. festgestellten merkwürdigen Übereinstimmung zwischen den Tierbildern des Mosaiks im Katechumeneum von Aquileia und den entsprechenden Tiermedaillons im Bakcheion von Hadrumetum.

Betrachtet man das orphische Mosaik nunmehr im Licht der Ergebnisse der vorstehenden Untersuchung des christlichen Gegenstückes, so ergibt sich sofort, daß diese um den Adler des Ganymed angeordneten Fische, Landtiere und Vögel sich zunächst einmal auf die bei Empedokles[1]), Herodot[2]) und in der griechisch-ägyptischen *Kore*

---

1) Diels, FVS 2, p. 207, No. 115:

„ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν
ἀίδιον πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις.
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ
⟨Νείκεϊ θ'⟩ ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ
δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὧρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις...
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης..."

Dazu Fr. 127, p. 210: ἐν θήρεσσι λέοντες.. γίγνονται. Als die in den Sonnenstrahlen lebenden Geschöpfe sind wohl die Adler als ἀρίστη μετοίκησις gedacht (u. S. 314, 1). Cumont, *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs*, Revue de l'histoire des religions, 1910; Keller, Tiere des klass. Altertums, 249 u. Anm. 153; Dieterich, Mithrasliturgie 184, 3.

2) II, 123; Fontes hist. relig. Aeg. ed. Th. Hopfner, Bonn 1922, p. 25 (fehlt bei Kern, Orph. Fr. p. 238f., No. 220): ... ἀρχηγετέειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖθις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν, τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι. τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω." Die Zurückhaltung des letzten Satzes stimmt zu der auch sonst dem Herodot eigenen Vorsicht in Mysteriendingen, die begreiflich ist, wenn man sich an die Erlebnisse des Aischylos nach der Aufführung seiner Bassariden erinnert (Belege: Pauly-Wiss. I, 1067f., Z. 64—11). Die Hellenen, die er meint, sind Orpheus — cf. Hymn. XXXVII Τιτάνων v. 4: ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων εἰναλίων πτηνῶν τε καὶ οἳ χθόνα ναιετάουσιν — 224b Kern fehlt merkwürdigerweise die Anordnung nach Tierreichen —, dann Pythagoras (Fimmen, Arch. f. Rel.-Wiss. XVII, 514, 1. 2), endlich Empedokles (o. A. 1). Beachte den Ausdruck ἐσδύεται ἐς ἄλλο ζῷον „immer wieder in ein anderes Lebewesen eingekleidet wird" bzw. medial „hineinschlüpft".

Kosmou[1]) bezeugte Metempsychosenlehre beziehen, wonach die menschliche Seele durch Tierkörper aller drei Reiche — Land-, Meer-

Ebenso Platon, Phaed. 81 E τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸϲ ἐνδύεϲθαι und vorher ἐνδύονται (sic Meibom, codd. ἐνδοῦνται); o. S. 81, 1 „πίθηκον ἐνδύει". Dazu lat. „*homines in vultus ac terga ferarum induere*" „Menschen in wilde Tiere verwandeln", Vergil, Aen. 7, 19 (von der Kirke gesagt).

1) § 21—24, Stob. I, 398, 10, „Weltenmantel", 737, 1; 503, 2: Die Seelen müssen durch Feuer, Luft, Erde, Wasser hindurch, so daß die gerechtesten Seelen in Löwen, Adler, Drachen, Delphine, später unter Menschen in Seher und Könige gelangen. Die Übereinstimmung mit Empedokles (o. S. 313, 1), bei dem der Löwe ebenfalls als bevorzugte Palingenesie erscheint (Fr. 127, o. S. 313, 1), und mit Herodot (Anm. 2) springt in die Augen. Dagegen fehlen gerade die bezeichnenden Merkmale dieser Lehre bei Platon, Phaid. 249b, Phaidr. 81E, f. (o. S. 81, 1), von dem die *Kore Kosmu* nach J. Kroll, Lehren des Hermes Trismeg. 271, 3 (nach Wendland, h. Kultur II, 183, 1) abhängig sein soll. Ich bin daher nach wie vor der Meinung, daß der Bericht des Herodot nicht anders zu verstehen ist als dadurch, daß ihm bereits die in der *Kore Kosmu* verarbeiteten epichorischen ägyptisch-persischen synkretistischen Traditionen vorlagen, da die national-ägyptische Eschatologie nichts der Art kennt (Fimmen, Arch. f. Rel.-Wiss. XVII, 520ff.) und die eigenartigen Angaben des Herodot durchaus nicht erfunden sein können. Die Beweisführung von Flinders-Petrie, *Personal Religion in Egypt*, London 1909, p. 40ff., der die *Kore Kosmu* in die erste Zeit der Perserherrschaft über Ägypten — unter Aryandes — setzen wollte, weil sie am Schluß von § 48 (Stob. ecl. p. 413, Z. 10 Wachsmuth) einen friedlich und siegreich über Ägypten regierenden „Satrapen" erwähnt, bedarf einer Einschränkung, da auch noch Ptolemäus I. in einer ägyptischen Inschrift von 314 v. Chr. offiziell als *ḫšatrapan* = „Satrap" betitelt wird und den Königstitel erst 305 v. Chr. annahm (W. M. Müller, '*Egypt*', Enc. Bibl. 1247, § 71). Nach 305 aber hatte sicher niemand in Ägypten mehr Veranlassung für „Herrscher" ohne weitere Erklärung das persische Wort „Reichswart" = ϲατράπηϲ zu gebrauchen. Das ist auch für die Datierung des Leydener Papyrus V (Dieterich, Jb. f. Philol., Suppl. XVI, 804) wichtig, wo ὁ τῆϲ φύϲεωϲ ἡγεμὼν ϲατράπερ (-ερ = ägypt. *wr*: ΣατραπFερ = „großer Satrap") Κμήφ erwähnt wird, und dessen Vorlage daher auch älter als 305 v. Chr. sein muß. Keinesfalls war J. Kroll berechtigt, über diesen auf ein gewichtiges Argument gestützten Datierungsversuch so hinwegzugleiten, wie er es S. 116, 1 getan hat. Petrie hat sich natürlich über die philosophiegeschichtliche Stellung der griechischen Hermesschriften keine Rechenschaft gegeben, da er nur die englische Übersetzung benutzte. Ich selbst dagegen habe aber schon „Weltenmantel" S. 503, 2, 737, 1, besonders 736, 4 deutlich gesagt, daß die platonisierend-neupythagoreische Ausdrucksweise auf Rechnung der griechischen Übersetzer, bzw. Bearbeiter gesetzt werden muß. Das ist keine bloße Annahme, sondern steht schon ganz deutlich bei Iamblich, de myst. VIII, 4: τὰ μὲν γὰρ φερόμενα ὡϲ Ἑρμοῦ Ἑρμαϊκὰ περιέχει δόξαϲ, εἰ καὶ τῇ τῶν φιλοϲόφων γλώττῃ πολλάκιϲ χρῆται· μεταγέγραπται γὰρ ἀπὸ τῆϲ Αἰγυπτίαϲ γλώττηϲ ὑπ' ἀνδρῶν φιλοϲοφίαϲ οὐκ ἀπείρωϲ ἐχόντων." (In ganz ähnlicher Weise, wenn auch in geringerem Maß sind philosophische Ausdrücke wie τόποϲ θεοῦ für θεόϲ u. dgl. in die griechische Übersetzung des Alten Testaments und der philosophische Logos- [aram. *Memra*'-] Begriff in das aramäische Targum der hl. Schrift eingedrungen.) Die Tatsache einer solchen Übersetzung ist handgreiflich deutlich im Corp. Herm. XV, 2, wo es heißt: ὁ δὲ λόγοϲ τῇ πατρῴᾳ διαλέκτῳ ἑρμηνευόμενοϲ ἔχει ϲαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν· καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆϲ φωνῆϲ ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων ὀνομάτων ⟨ἐκφώνηϲιϲ⟩ ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων (diese für die magischen ὀνόματα βάρβαρα so wesentliche Auffassung nennt W. Kroll a. u. a. O. „leere Wichtigtuerei") ὅϲον οὖν δυνατόν ἐϲτί ϲοι βαϲιλεῦ . . τὸν λόγον διατήρηϲον ἀνηρμήνευτον, ἵνα μήτε εἰϲ Ἕλληναϲ ἔλθῃ τοιαῦτα μυϲτήρια μήτε ἡ τῶν Ἑλλήνων ὑπερήφανοϲ φράϲιϲ . . ἐξίτηλον ποιήϲῃ τὸ

und Lufttiere — hindurch wandern muß, bevor sie wieder in den der Göttergestalt nachgebildeten Menschenkörper und damit zur endlichen Vergottung gelangt.

---

cεμνόν.“ Auch der Name des von Iamblich, VIII, 5 erwähnten Übersetzers *Bitys, Bitos* oder *Pitys* der Zauberpapyri (Dieterich, Jb. f. Philol. VI, Suppl. 753) „ἡρμήνευcε δὲ Βίτυc προφήτηc ist die ägyptische Bezeichnung *pꜣ-iṯꜣ* „jener Dieb“ für den Verräter, der die ἀνερμήνευτοc vor den Hellenen zu bewahrende Geheimschrift nun doch diesen verraten hat. προφήτηc (Übersetzen ist doch keine mantische Inspiration erfordernde Arbeit!) ist die regelmäßige Übersetzung von äg. *ḥrj-ḥb* „Vorlesepriester“, Βίτυc προφήτηc also: „ein diebischer, unehrlicher Vorlesepriester“. Die hermetischen Kyraniden (Lap. gr. 3, 6 Ruelle; 3, 11; 5, 29), berufen sich ständig auf persische Quellen (cτήλη γράμμαcι Περcικοῖc ἐγκεχαραγμένη — vgl. die in persischer Keilschrift beschriebenen ägyptischen Dariusstelen!). Die *Kore Kosmu*, Stob. I, 514, 16 preist die Ägypter als die klügsten der Menschen und beschimpft die Bewohner von Hellas und Italien (= Großgriechenland!) in giftiger Weise als Päderasten, an denen nur das Hinterteil und die Lenden schön seien! Die von J. Kroll, S. 166f. behandelte Weltuntergangsprophetie im „Asclepius“, § XXIVf. — die im Zusammenhang mit einer ganzen Reihe solcher z. T. auch griechisch erhaltenen Texte (Greßmann-Ranke, Altorient. Bild. u. Texte S. 204—209) zu behandeln gewesen wäre — nennt als die Barbaren, denen Ägypten zur Beute fallen wird, „Skythen, Inder und benachbarte Barbaren“ ist also eine *vaticinatio post eventum* auf die persische Besatzungsarmee, die von griechischen oder römischen Fremdherrschern noch gar nichts weiß, also viel älter sein muß als die griechische Übersetzung bzw. Überarbeitung. Alle diese ungriechischen Merkmale mit W. Kroll, in Pauly RE² VIII, 802, leichthin als „Fiktion“ abzutun, ist nicht mehr am Platz, seit sich tatsächlich in den Papyri von Elefantine aramäische Übersetzungen persischer Schriftwerke aus dem 5. Jahrh. v. Chr. gefunden haben und die iranischen Elemente in der hermetischen Theologie — was man gewöhnlich ihren „platonischen Dualismus“ nennt — klar am Tage liegen. Die Hermetiker sind griechisch, wie die Schriften Philons, Aristobuls, Artapans und die Septuaginta selbst, aber mit einem ägyptisch-persischen Kern, sowie die aufgezählten Schriften zu innerst doch jüdisch sind. Und dieser Kern reicht mindestens in die Zeit Herodots, in die Zeit der Perserherrschaft über Ägypten (um 450 v. Chr.) zurück. J. Kroll hat ganz bewußt (s. S. 387, o u. S. XI) nur die Parallelen aus der griechischen philosophischen Literatur zusammengestellt und die orientalische Seite des Hermetika-Problems beiseite geschoben. Aber diese andere Seite der Sache ist eben doch auch in Betracht zu ziehen. Der merkwürdige Ausdruck κόρη κόcμου „Augapfel der Welt“ z. B. ist sonst weder ägyptisch noch griechisch bezeugt, wohl aber sumerisch: im einem Eridu-Text, CTBT XVI, 46f. heißt der Mittelpunkt der Oekumene KI-ŠI-KUR — „Ort des Auges des Landes“; auch rabbinisch (Bacher, Agad. Tann. I, 377, 2. Aufl., 371, 2) findet sich der Vergleich der Welt mit einem Augapfel (*bath ʿayin* = „Tochter des Auges“ — genau wie κόρη!): der Ozean ist das Weiße, die Erde das Dunkle [die Iris], das Loch in der Iris ist Jerusalem, das Bildchen darin der Tempel. Mandäische Parallelen zum Seelenmythus der *Kore Kosmu* bei Reitzenstein, Iran. Erlös.-Myst. 53, 1. Der Nachweis eines mindestens ins 3. Jahrh. v. Chr. (!) zurückreichenden Mithräums in Ägypten (J. G. Smyly, Greek Papyri from Gurob, Dublin 1921, No. 22; OLZ 1924, c. 402; Latte in Cumont-Gehrich³, Leipzig 1923, 229) paßt durchaus zu dem oben Gesagten. — Ich freue mich, zu sehen, daß kein Geringerer als Franz Cumont, After Life in Roman Paganism, New-Haven 1922, p. 177f., jetzt die angeführte Herodotstelle ähnlich beurteilt: „the most probable opinion is that this idea — die *samsāra*-Lehre — made its way across the Persian empire and thus reached the Orphics and Pythagoreans. It is however, not unlikely that, like Babylonian astrology, Hindu eschatology was propagated as far as Egypt at a comparatively early date, and that the information given by the father of history may be at least partly correct,...

Das Mittelstück selbst erklärt sich aus den S. 314 Anm. 1 angeführten Angaben der *Kore Kosmu* so, daß die königliche Seele, die in ihrem Kreislauf endlich im Luftreich angelangt ist, von ihrem letzten körperlichen Träger, dem Adler der Apotheose (o. S. 313, 1), gegen den Himmel zu den Göttern getragen wird.

36. Die Tiermaskenriten in den mithräischen und in den Kabirenmysterien.

Man hat längst erkannt[1]), daß die eigentümliche Metempsychosenlehre der *Kore Kosmu* und des Empedokles augenscheinlich den vielerörterten mithräischen Mysterienriten entspricht, bei denen die Mysten u. a. die Masken von Adlern, Raben und Falken, Löwen und verschiedenen andern Tieren anlegten, mit dem Namen dieser Tiere bezeichnet wurden und die Stimmen dieser Tiere nachzuahmen hatten.[2]) Für dieses δρώμενον sind aus dem Altertum zwei Deutungen erhalten, zwischen denen man durchaus nicht zu wählen braucht[3]), da die astrale Beziehung der Tiermasken auf die ἐγκύκλιος φορά des Tierkreises sich mit ihrer Erklärung in Hinblick auf die Seelenwanderung vortrefflich verträgt. Porphyrios[4]) führt aus dem mehrbändigen Werk des Eubulos über den Mithraskult das folgende an: die verschiedenen Magiersekten enthalten sich ganz oder teilweise der Fleischnahrung, καὶ γὰρ δόγμα πάντων ἐστὶ τῶν πρώτων τὴν μετεμψύχωσιν εἶναι, ὃ καὶ ἐμφαίνειν ἐοίκασιν ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις[5]). τὴν γὰρ κοινότητα ἡμῶν τὴν πρὸς τὰ ζῷα[6]) αἰνιττόμενοι διὰ τῶν ζώων ἡμᾶς μηνύειν εἰώθασιν. ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας λαλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας λεαίνας[7]), τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας.

1) G. R. S. Mead, Thrice Greatest Hermes, London-Benares 1906, p. 180ff.

2) Cumont, Textes et Monum. II, pp. 535, 8 und Hieronym. epist. ad Laetam 107. Ps. Augustin, *Quaest. vet. et nov. Test.* 114 (Migne, PL 35, 2343): „die einen schlagen mit den Flügeln wie die Vögel und ahmen die Stimme des Raben nach, die andern brüllen wie Löwen; da sieht man, wie die, die sich weise nennen, schimpflich zum Narren gehalten werden“. Vgl. u. S. 320, 1. Die o. S. 249 ff. erörterten Gegenstücke lassen erkennen, daß diese Tiermaskerade ursprünglich mit dem Stieropfer zusammenhängt. Um die Schuld an dieser Tötung des Ackerstieres von sich abzuwälzen, verkleiden sich die Opferer als Tiere — und Götter.

3) Cumont-Gehrich, Myst. d. Mithra², Leipzig 1923, S. 139. Cumont, Textes et Monuments I, 315, 5. Reitzenstein, Iran. Erlösungsmyst., Bonn 1921, 168, 3, wo Cumonts Behandlung der Stelle als „unglücklich“ und das wertvolle Zeugnis des armen Pallas als „Klügeleien eines theologischen Philosophasters“ abgekanzelt werden!

4) de abstin. IV, 16, p. 235f. Nauck.

5) Alles folgende fehlt bei Clemen, *Fontes hist. relig. Persarum*, Bonn 1920, S. 80!

6) Vgl. dazu o. S. 28 zu dem Jubiläumsmosaik von Karthago.

7) Grabinschrift einer solchen mithräischen „lea“ im afrikanischen Tripolis (Cumont-Gehrich 2, 163, 2).

ἐπί τε τῶν πατέρων... (Lücke)... ἀετοὶ γὰρ καὶ ἱέρακες[1]) οὗτοι[2]) προςαγορεύονται.. ὅ τε τὰ λεοντικά παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζῴων μορφάς, ὧν δὲ ἀποδιδοὺς Πάλλας ἐν ταῖς περὶ τοῦ Μίθρα τὴν κοινὴν φησὶ φορὰν οἴεσθαι, ὡς πρὸς τὸν ζῳδιακὸν κύκλον ἀποτείνειν, τὴν δὲ ἀληθινὴν ὑπόληψιν καὶ ἀκριβῆ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν αἰνίττεσθαι, ἃς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσι. καὶ γὰρ Λατίνων τινὰς τῇ σφῷ διαλέκτῳ ἄπρους καὶ σκώπρους λασούρους τε καὶ μερούλους καλεῖν.[3]) Der zum „Löwen" beförderte, „die Löwenwürde empfangende" hatte also — nacheinander natürlich — „allerlei Tiermasken anzuziehen", bzw. wieder abzulegen — vollkommen verständlich, wenn damit der Durchgang der Seele durch die verschiedenen Lebewesen bis hinauf zum „König der Tiere" dargestellt wurde, und durchaus übereinstimmend mit der Tatsache, daß die nächsthöhere Weihe die zum „Perser" ist; auch wieder sehr einleuchtend, denn in einem iranischen Kult mußte die Wiedergeburt in Menschengestalt nur dann wünschenswert erscheinen, wenn man als Angehöriger des Herrschervolkes und nicht der unterworfenen Nationen geboren werden konnte; so wie in dem bekannten platonischen Dankgebet[4]) der Beter sich glücklich preist, als Mann, nicht als Frau, als Freier, nicht als Sklave, als Hellene, nicht als Barbar geboren worden zu sein, und wie ebenso der Jude im täglichen Gebet dafür dankt, als Israelit, nicht als Heide, als Mann, nicht als Weib usw. zur Welt gekommen zu sein.[5]) Die letzterwähnte Weihe erfolgte durch Anlegen persischer Nationaltracht (vgl. o. S. 308, 1), insbesondere der phrygischen Mütze und der ἀναξυρίδες[6]), die der Gott Mithras selbst trägt.[7])

Der nächstfolgende Weihegrad des ἡλιοδρόμος (*heliodromus*) soll den Mysten befähigen, mit der Sonne die himmlische Bahn zu laufen.[8])

---

1) Die Bezeichnung „Falke" wird wohl in Ägypten eingedrungen sein, da hier der Horusfalke, nicht der Adler, der Königsvogel ist.

2) scil. die inschriftlich bezeugten, in der Lücke zu ergänzenden ἡλιοδρόμοι.

3) Vgl. o. S. 79, 5.

4) Plutarch, Marius 5; Diog. Laert I, 1, 7.

5) Talm. Jerush., *Berakh.* IX, 1; Talm. Babl., *Menach.* 43b; *Berakh.* Tosefta c. 6. Persische Parallelen hat James Darmesteter, Zend Avesta I, p. 193 beigebracht; s. Israels, Annotated Edition of the Authentic Prayerbook, London 1914, p. XVI.

6) Cumont-Gehrich[3], 141, 3.

7) Auf diese Mysterienweihe des „Anziehens" zum „Perser" und die jüdische Proselytentaufe, die den Heiden zum Juden macht, spielt Paulus a. O. S. 307, 2f. an, wenn er sagt, daß im Gegenteil in dem „mystisch angezogenen" Christos alle nationale Besonderheit aufgehoben sei.

8) Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien,* Paris 1914, p. 183: „l'héliodrome monte avec le soleil sur son char". Ägyptische Zaubersprüche befähigen die Seele, auf die Sonnenbarke aufzuspringen und mit ihr zu fahren (A. Wiedemann,

Das ist eben wahrscheinlich die mystische Fähigkeit des „Adlers“, — dessen Augen ja allein von allen Tieren die Sonnennähe aushalten —, da nach verschiedenen Überlieferungen ein mystischer, Phönixartiger Sonnenvogel Tag für Tag ihre Bahn durchfliegt.[1])

Den Abschluß der Weihen bildet die Erhebung zum „*pater*“, die wohl die vollzogene Vergottung des Mysten durch „Anziehen“ des „Vaters“ und völliges Untertauchen in der väterlichen Schöpfergottheit bedeutet.

Vor der Weihe zum „*leo*“ ist man „*miles*“, ein Gottesstreiter — „ein Mensch sein, heißt ein Kämpfer sein“[2]) — der die zoroastrischen Gebote des Kampfes für das Gute und gegen das Böse, d. h. gegen die ahrimanischen Geschöpfe auf Grund eines Fahneneides (*sacramentum*)[3]) zu halten sich verpflichtet.[4]) Noch früher liegt der Grad des κρύφιος, zu dessen Erklärung man vielleicht auf die Erwähnung eines nur am Ida gefundenen Steines κρύφιος hinweisen könnte, „*qui ne se voit que pendant la célébration des mystères des Dieux*“[5]), da in den Mithräen in der Tat eine eigene Feier des „*cryphios ostendere*“[6]) bezeugt ist, und man sehr wohl an eine erste Einschließung der Seele in einem Stein (einem πετρώδης δεσμός u. S. 336, 5) denken kann, aus dem dann wie der θεὸς ἐκ πέτρας so auch der erste, felsentsprossene Mensch[7]) ἀπὸ δρυὸς ἢ ἀπὸ πέτρας geboren worden wäre.

AO II 2², 14). Im verzückten Zustand während des Gebets fühlt sich Krates (Berthelot, *La chimie au moyen-age* III, 43ff.) „porté tout à coup dans les airs en suivant la même route que le soleil“. Dieterich, a. a. O., S. 184. Dazu vgl. „Weltenmantel“ 617, 5, 689, 10 über die Jenseitsfahrt des Parmenides, der auf dem Weg ἡ κατὰ πάντα τατὴ φέρ' εἰδότα φῶτα (d. h. „die allwissenden Lichter!“ = Sonne, Mond und Wandelsterne), d. h. auf der Ekliptik, zum Haus der παρθένος Δίκη, d. h. zum Jenseitstor im Sternbild der Jungfrau mit der Wage (vgl. o. S. 181, 1; 184, 1) gelangt.

1) Griech. Baruchapokalypse 6, Kautzsch, Pseudepigr. II, 452; slav. Henoch, ebenda Anm. e). Dazu die rabbinischen Spekulationen über den זיז שדי Mal. 3, 20, Ps. 50, 21; Bacher, Agada d. Tann. II, 45, 4. *Lev.* r. c. 22; *Pesikta rabbati* c. 16, 81a; cf. Hiob. 12, 7; 39, 21. *Genes.* r. c. 19, Levyson, Zoologie des Talmud S. 353ff. Epiphanius Mustoxydes Συλλ. ἀνεκδ. 2p., 13 bei Roscher, ML. I2, 1170, 4.

2) Cumont-Gehrich³, S. 148. Vgl. die unerschütterlichen Soldaten der εἱμαρμένη und ihren Fatalismus bei Vettius Valens VI, 9; Catal. Codd. astr. V, p. 40, 33ff.; 41, 11.

3) 4 Esra 7, 127: „das ist der Sinn des Kampfes (ἀγῶνος), den jeder kämpfen muß, der auf Erden als Mensch geboren ist...“

4) Harnack, *Militia Christi,* 1905; Cumont, *Relig. orient.* pp. XIVff.; Cumont-Gehrich 3, 141, 2.

5) Herakleides von Sikyon im 2. Buch seiner Schrift über die Steine (vor 227 n. Chr., bei Ps. Plut. de fluviis, trad. Mély, *Rev. ét. grecques* V, 1892, p. 333. Vgl. o. S. 84, 5, die Basilidianische Theorie, wonach der Mensch verschiedene Laster von Tieren, die Härte aber vom Stahl und Stein habe.

6) CIL VI, 751a, Cumont-Gehrich³, 141, 1.

7) Zusammenstellung aller Zeugnisse über den steinentsprossenen Menschen bei Eisler, Arch. f. Rel.-Wiss. XVII, 305ff.

Daß man den untersten Grad der Mysten, die noch „dienenden" ὑπηρετοῦντες[1]) als „Raben" (*coraces*) bezeichnete, würde man nicht verstehen, wenn man nicht in der Angabe des Pallas einen Fingerzeig besäße, daß sich diese Symbole auf die Tierkreiszeichen beziehen. Man erinnert sich demgemäß an die o. S. 182ff. erörterten Abbildungen und Überlieferungen, nach denen die Seelen durch das Himmelstor beim Wendekreis des Krebses (o. S. 180, 4, 181, 1) in die irdische Welt herabsinken, nachdem sie im Kreis wie Vögel den weinduftenden κρατήρ umflattert haben und durch den Trunk der Vergessenheit aus diesem betäubt und beschwert hinabgezogen worden sind.

Es scheint somit, daß der unmittelbar neben dem „Krater" verstirnte „Rabe" demgemäß die erstmals zur Geburt herabsinkende Seele darstellt und deshalb die Neophyten auf der untersten Stufe der Einweihung als „Raben" bezeichnet wurden.

Da gegenüber vom Krebs das andere, für den Aufstieg zu den Göttern bestimmte Himmelstor im Steinbock liegt, und gerade dort das Sternbild des „Adlers" eingezeichnet ist[2]), so ist allem Anschein nach auch der endliche Abschluß der Seelenwanderung durch ein Astralsymbol veranschaulicht.

Der „Löwe" steht am Himmel ebenfalls wie der Rabe unmittelbar neben dem „Krater", wird also als die Inkarnation der zum zweitenmal ihren Kreislauf antretenden Seele gedacht sein; dazu stimmt es, daß bei der „Löwenweihe" „allerhand Tiermasken" an- und natürlich wieder abgelegt wurden. Demgemäß wären zwei menschliche Einkörperungen vor der Vergottung durchzumachen: die Seele, die als Rabe herabsinkt und zuerst irgendwie „verborgen" — vielleicht in einem Steine weilend — gedacht ist, hat sich das erste Mal als „Streiter" (*miles*) zu bewähren, muß dann je nach ihrem Verhalten durch allerhand, ebenfalls astral am Himmel gedachte Tiere[3]) hin-

1) Cumont-Gehrich, S. 142. Vgl. o. S. 180, 2 die Astralsage vom Raben, den Apollon-Mithras aussendet, um das Wasser zum Opfer zu holen.

2) Boll, Sphaera 114ff.

3) Der Gedanke ist offenbar der, daß die Seele auf ihren Irrwegen (πλάναι) am Himmel in die verschiedenen Tierbilder gerät und dadurch deren Gestalt annimmt, so wie nach astrologischer Lehre die Sonne und die andern Planeten beim Passieren der einzelnen Tierbilder deren Gestalt annehmen: Hermes καθ' ὥραν τὰς μορφὰς ἀμείβων καὶ κατὰ ζῴδιον μετασχηματιζόμενος, Porphyr bei Euseb. Praep. ev. V 10, 6, p. 198c; ebenso von Helios: ἡ τῶν Αἰγυπτίων ἐνδείκνυται παράδοσις (= Nechepso-Petosiris!) περὶ ἡλίου λέγουσα μυστικῶς ὡς διαφόρους ἐν τοῖς ζῳδίοις ἀμείβονται μορφάς." (Procl. z. Tim. 22c = I p. 107, 30, Diehl, cf. zu 38c Diehl III 56, 4). Die Vorstellung ist auch keilschriftlich zu belegen: so heißt es z. B. Virolleaud, *Ištar* No. VIII, 6, Kugler, Sternk. I, 229, Jastrow, Rel. d. Bab. II, 682, 2, daß Venus im Monat Adar — dem das Sternbild der Fische entspricht — „der Fisch des Gottes E-A" ist. In dieser Art nimmt der Planet monatlich die Gestalt des gerade eben heliakisch

durch (o. S. 314, 1; 319, 1) bis zur Einkörperung im „König der Tiere“ als Löwe; dann endlich folgt die Wiedergeburt als „Perser“, zum Schluß die Vergottung, indem der „Adler“ die Seele zum Vatergott zurückträgt, von wo sie durch ihren Abfall herabgestürzt ist.

Abbildungen der in den Mithrasmysterien getragenen Tiermasken bietet das Mithrasrelief von Konjića in Bosnien[1]): rund um den Tisch, an dem zwei „*patres*“ sitzen und die rituelle Wiederholung jenes Abschiedsmahles begehen, das Mithras mit Helios vor seiner Himmelfahrt gefeiert hatte[2]), stehen und liegen Mysten verschiedener Stufen: man erkennt an der phrygischen Mütze den „Perser“, der den andern das Trinkhorn reicht, an dem Vogelkopf mit dem krummen Raubtierschnabel den „Adler“, rechts und links von dem dreifüßigen Tisch mit den heiligen Broten kauert ein „Löwe“ und liegt ein „Stier“. Der Kopf des einen Mysten rechts fehlt, der des zweiten dürfte als Widderkopf angesprochen werden — gewiß nicht zufällig lauter Zodiakaltiere.

Da am Mysterienmahl die Mysten erst vom Löwengrad aufwärts teilnehmen durften[3]), so bestätigt das Relief vollauf die o. S. 317 gegebene Deutung der Angabe des Porphyrios, daß ὁ τὰ λεοντικά παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζῴων μορφάς, d. h. daß die zu Weihenden sich in verschiedene Tiermasken — Widder, Stier, . . . ? . . ., Löwen — zu hüllen hatten.[4])

Schon die Alten waren sich anscheinend über gewisse Übereinstimmungen der bakchischen und der Mithrasmysterien[5]) im klaren und machten daher den seelengeleitenden Mithras zum Lehrer des

---

aufgehenden Zodiakalgestirnes an (Jastrow, a. a. O. II, 684, 1, fünftletzte Zeile). Die Übertragung auf die eben zur Geburt eilende Sternschnuppenseele (u. S. 358, 4), die beim Durchgang durch das betreffende Horoskopgestirn die entsprechende Tiergestalt annehmen muß, liegt sehr nahe und bildet das Verbindungsglied zwischen Astrologie und Metempsychosenlehre, das Clemens Alex. V, 14, 103, 4 für die iranische Eschatologie der Er-Apokalypse bezeugt, wenn er sagt: διὰ τῶν δώδεκα ζῳδίων ἡ ὁδὸς γίνεται ταῖς ψυχαῖς εἰς ἀνάληψιν‘“.

1) Cumont-Gehrich, Tafel II, Fig. 6 zu S. 146; nach Cumont, Textes et Mon. I 175. Dazu ein Bruchstück eines römischen Reliefs Cumont, Rev. archéol. 1902, I, S. 14f., Fig. 2. Unten Taf. XXI, Abb. 119.

2) ebenda S. 124.

3) Cumont-Gehrich[8] S. 142 über die μετέχοντες.

4) Dadurch erledigt sich der Versuch von Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium, S. 168, diese Angabe auf die mit verschiedenen Tierbildern bestickte *stola Olympiaca* in den Isismysterien (Apuleius, Metam. XI, 24) zu beziehen.

5) Ausführlich erörtert „Weltenmantel“ S. 406ff. und öfter. Vgl. Cumont-Gehrich 97, 4 und 22, 4, der orphische Einflüsse auf die Mythrasmysterien annimmt, während ich umgekehrt die kosmologischen Spekulationen der altionischen Mystik vom persischen Zrvanismus ableite (o. S. 2, 1; 74, 5; 314, 1).

Bakchos.[1]) In der Tat scheint ein neugefundenes Denkmal, zusammengehalten mit dem o. S. 290f. besprochenen Zeugnis über die Verwendung von Tiermasken in den orphischen Mysterien, wahrscheinlich zu machen, daß auch in den bakchischen Telesterien ein Mystengrad des „Adlers“ bestand. In einem leider beschädigten Stuckrelief des orphischen Hypogeums bei Porta Maggiore[2]) ist nämlich die Entrückung des Ganymed so dargestellt, daß der Jüngling nicht durch den Vogel des Zeus, sondern — wie etwa auf der Apotheose der Faustina — durch einen geflügelten menschlich gestalteten Genius erfolgt. Nach den Bruchspuren glaube ich deutlich zu sehen, daß dieser Genius einen Adlerkopf auf den Schultern trug.

Demnach wird man anzunehmen haben, daß auf dem Mosaikboden des Bakcheions von Hadrumetum in dem Mittelrund mit der Darstellung des vom Adler entführten Ganymed ein Hierophant mit Adlermaske und Adlerflügeln — einem aus babylonischen Darstellungen offizierender Priester[3]) wohlbekannten Ornat — Platz

---

1) *„Dicens (Mithram) esse deum comitem Bacchique magistrum.“* (Cumont, Textes et Monuments II, 52.) Ein inschriftlich als *„Mithras Mercurius“* bezeichneter Hermes mit dem jugendlichen, eine Traube in der Hand haltenden Dionysos im Arm fand sich 1910 im Mithräum von Stockstadt (Drexel, Das Castell Stockstadt 1910, § 86, Nr. 14, Cumont-Gehrich S. 131, 1).

2) Ich sah die Bendinellischen, leider immer noch unpublizierten Aufnahmen durch Prof. Lietzmanns Güte im Jenenser archäologischen Seminar.

3) Alabasterskulptur aus dem Palast Assurnasirpal's III, Brit. Mus., Jastrow, Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, Gießen 1912, Taf. 18, Nr. 60. Man sieht genau die Schnüre, mit denen die Adlermaske um den Hals, die Adlerflügel an den Schultern des Trägers angebunden sind, auch die Säume des Mantels sind mit Adlerfedern bestickt. In der Linken hält die Gestalt das *bangabgabu* genannte Gefäß, in der Rechten den männlichen Blütenkolben der Dattelpalme, mit dem die künstliche Befruchtung des hl. Baumes (vgl. o. S. 108, 5 über die Kaprification) vorgenommen wurde (E. B. Tylor, Lord Avebury, Proc. Soc. Bibl. Archaeol. XII, 1890, p. 303 bis 393; Eisler, Weltenmantel 182, 2, 593, 1; Luschan, Alt. Or. XIII 4 S. 28. Die ganze Szene ebd. 63b, wo die Priester keine Kopfmasken, sondern nur Flügel, aber Strumpfhosen mit Adlerklauen tragen; ebd. Nr. 95 zeigt einen Priester mit Fischkostüm, demselben Gefäß und Fruchtkolben). Diese Gestalten sind jetzt durch die von H. Zimmern, Z. f. Assyr. N. F. XXXV, 1923, S. 152ff. erklärten Texte als kultische Darstellungen der in den babylonischen Beschwörungstexten mehrfach erwähnten „sieben Weisen“ (*sibittišunu iršunum* oder *apkallē*), bzw. „vorsintflutlichen Weisen“ (*apkallē labiruti ša lam abubi*) der sieben ältesten Städte Babyloniens Ur, Nippur, Eridu, Kullab, Kiš, Lagaš, Šurrupak“ gesichert. *afqala*, *afqalu* kommt als Amts- oder Priestertitel in nabatäischen Inschriften (Lidzbarski, Hdb. 145, 2; B. Moritz, Sinaikult, Abh. Gött. Ges. 1916, S. 342) vor, etwa wie „Chakham“ = „der Weise“ als Amtstitel der sefardischen Rabbinen in der Türkei. Gemeint sind also die sieben berühmtesten Zauberkundigen der Vorzeit, je einer aus jeder der sieben Städte, durch deren Nennung, durch deren „Namen“ und deren Bilder man Dämonen austreiben zu können glaubte. Nach den Texten haben sie „eigene“ — d. h. bezeichnende —

zu nehmen pflegte, der den zur letzten Apotheose geweihten Mysten in seinen Armen emporhob. Auf den übrigen, kreisförmig umrandeten und durch eingelegte Tierbilder bezeichneten Plätzen werden die andern Mysten in entsprechenden Tier-, Fisch- und Vogelmasken stehend oder kauernd zu denken sein.

Für die Annahme, daß das Fußbodenmosaik in Hadrumetum wie in Melos (o. S. 103f.) gewissermaßen den Spielplan für die Aufführung des δρώμενον darbietet, hat man einen sicheren Beleg an dem Estrichbelag des Mithraeums von Ostia[1]), auf dem sieben Pforten hintereinander dargestellt sind, augenscheinlich, um auf diesem Grundriß das Mysterium der ἑπτάπυλος κλῖμαξ oder ἑπτάπορος βαθμίς, des Aufsteigens der Seele durch die sieben aufeinanderfolgenden Sphärenpforten[2]) aufführen zu können, mit dem ebenfalls das An- und Ablegen der den verschiedenen Sphären entsprechenden Kleider verbunden war. Es kann kaum anders gewesen sein, als daß man den Mysten auf dem Mosaikfußboden unter bestimmten Formeln und Zeremonien von einer dieser symbolischen Türen zur andern vorrücken ließ. Jedenfalls erinnern diese hintereinander gezeichneten Torbogen mit ihrer kosmischen Bedeutung merkwürdig an das von Hugo Winckler[3]) besprochene Kinderspiel, bei dem im Hinklauf ein Stein durch fünf oder sieben auf dem Boden abgegrenzte Felder

---

„Mützen", „eigene", d. h. bezeichnende „Kleider" (*agē ramanišunu, lubuš ramanišunu*), und zwar fallweise einmal „Fischmasken" (*zumur nuni* = „Häute von Fischen"), einmal „Vogelgesichter" (*panē issuri*). Auf der exorzistischen Bronzeglocke des Berliner Museums (Jastrow 70, 70a Taf. 21) ist diese Siebenheit ganz dargestellt, aber so, daß nur einer eine Fischmaske, andere fünf Löwen-, Panther- und Leopardenköpfe bzw. -schwänze tragen, einer aber nur die Priestermütze über dem eigenen vollbärtigen Gesicht. Zwölf solche Tiermaskenträger — zwei mit Fischmasken an der Bahre eines Kranken, rechts davon zwei mit Panther- bzw. Löwenkopf, einer mit freiem bärtigem Gesicht, darüber die anderen mit Affen-, Widder-, Kamel-, Vogelkopf usw. in der gleichen Stellung mit erhobener Rechten, wie auf der Glocke, zeigt das Beschwörungsrelief Jastrow 100 = Greßmann-Ranke Abb. 182 = Frank, Bab. Beschwörungsreliefs, Leipzig 1908 Taf. 1 mit der Darstellung der Labartu-Dämonin, die man in einer kleinen Barke den Fluß hinunter schwimmen ließ, um den Kranken von ihr zu befreien. Somit pflegten diese sumerischen Schamanen beim Austreiben von Dämonen und bei agrarischen Riten, wie der Palmenbefruchtung, Tiermasken zu tragen. Der Begriff einer Gruppe von „sieben Weisen" scheint einerseits nach Griechenland, andrerseits nach Indien — die „sieben *ṛishi's*" Rigv. 10, 109, 4 — gewandert zu sein. Den babylonischen „sieben vorsintflutlichen Weisen" entsprechen indisch die „vorweltlichen Weisen" (*ṛishayaḥ pûrve*), die Gehilfen des Schöpfers (Deussen, Allg. Gesch. d. Philos.[2] I, 1, 137 zu Rigv. 10, 82).

1) Cumont, Textes et Monum. 84, fig. 77, vol. II, p. 244.

2) „Weltenmantel" S. 500, 1; Cumont-Gehrich[3] 130; cf. Reitzenstein, Erlös.-Myst., 157f.

3) Die babyl. Kultur in der Beziehung zur unsrigen, ein Vortrag, Leipzig 1902, S. 53 (Abbild.)

unter Überspringen eines vorletzten, als „Hölle" bezeichneten Feldes in das letzte, den sog. „Himmel" getrieben werden muß. Ähnlich, wie sich dieses sehr verbreitete Kinderspiel und der dazugehörige, in den Sand gezeichnete Plan einer ἑπτάπυλος κλῖμαξ zu dem mithräischen Mosaik der sieben Himmelspforten in Ostia und dem zugehörigen Mysterium verhält, wird man sich das auf den zweiundzwanzig Tiermedaillons von Hadrumetum aufgeführte kultische Tiermaskenspiel als einen symbolischen Reigen[1]) von Mysten vorzustellen haben, die ihre Plätze in bestimmter Ordnung wechseln und dabei, wie in den Mithräen[2]), in den Zauberpapyri[3]) und in den bacchischen Orgien[4]) die betreffenden Tierstimmen nachahmen und die entsprechenden Masken vertauschen. Auch solche Tierstimmenspiele — in Haydns Kindersymphonie künstlerisch verklärt — sind bei der Jugend heute noch weit verbreitet[5]) und in ländlichen Gegenden auch bei Erwach-

---

1) Pantomimische Darstellung des Orpheus unter dem *immixtum pecori genus omne ferarum* — wobei natürlich die Tiere durch maskierte Tänzer vertreten sind, Martial, spect. 121, Kern, Orph. Fr. p. 78f., No. 257.

2) A. a. O. S. 138, 3 a. O. „*illud autem quale est quod in spelaeo velatis oculis illuduntur? Ne enim horreant turpiter dehonestari se, oculi illis velantur: alii autem sicut aves alas percutiunt, vocem coracis imitantur, alteri vero leonum more fremunt.*" Dazu Dieterich, Mithrasliturgie S. 69.

3) Im Zaubergebet des Londoner Papyrus 121, Reitzenstein, Poim. S. 262 werden die 22 Tiergestalten (o. S. 37, 6), die der Mond in den 28 Stationen annimmt, ςῦς, βοῦς, γῦψ, ταῦρος, κάνθαρος, ἱέραξ, καρκίνος, κύων, λύκος, δράκων, ἵππος, χίμαιρα, θερμοῦθις, ἄρξ, τράγος, κυνοκέφαλος, αἴλουρος, λέων, πάρδαλις, μυγαλός, [λέων], ἔλαφος — die folgenden sechs sind keine ζῷα (πολύμορφος παρθένος, λαμπάς, ἀςτραπή, ςτέλμα, κηρύκιον, παῖς, κληίς — mit folgenden Tierlauten beschworen: ὁ πρῶτος ςύντροπος (Begleitweise, übereinstimmende zugehörige Tonart) τοῦ ὀνόματός ςου ςιγή, ὁ δεύτερος ποππυςμός, ὁ τρίτος ςτεναγμός, ὁ τέταρτος ςυριγμός, ὁ πέμπτος ὀλολυγμός, ὁ ἕκτος μυγμός, ὁ ἕβδομος ὕλαγμός, ὁ ὄγδοος μυκηθμός, ὁ ἔνατος χρεμετιςμός, ὁ δέκατος φθόγγος ἐναρμόνιος κτλ. Th. Hopfner, Offenbarungszauber, Leipzig 1921, S. 202, § 780. Ebd. über das Preisen der Gottheit κυνοκεφαλιςτί, ἱερακιςτί usw.; Servius ad Aen. VI, 247: „*non verbis solum, sed etiam quibusdam mysticis sonis . . . numina invocabantur . . . latratus canum, gemitusque luporum, quod strident, ululantque ferae, quod sibilat anguis . . .*" Auch bei den Christen verhöhnt Julian, Epist. 78, p. 604, 19 das ςυρίττειν πρὸς τοὺς δαίμονας als ἄκρα θεολογίας.

4) Aischylos, Edonen, fr. 57 bei der Schilderung der thrakischen Dionysosfeier: „ταυρόφθογγοι δ᾽ ὑπομυκῶνται ποθὲν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῖμοι", Dieterich, Mithrasliturgie³, Leipz. 1923, S. 41.

5) Vgl. Catherine Mansfield, The Garden Party, New-York 1923: A „strange company assembled in the Burnells' washhouse after tea. Round the table there sat a bull, a rooster, a donkey that kept forgetting it was a donkey, a sheep and a bee.... The table was in the middle with a form at either side. „You can't be a bee, Kezia. A bee's not an animal. It's a ninseck." „Oh, but, I do want to be a bee frightfully", wailed Kezia. ... A tiny bee, all yellow-furry, with striped legs. She drew her legs up under her and leaned over the table. She felt she was a bee. „A ninseck must be an animal", she said stoutly. „It makes a noise. It's not likes a fish." „I'm a bull, I'm a bull!" cried Pip. And he gave such a tremendou bellow — how did he make that noise? — that Lottie looked quite alarmed. „I'll

senen noch nachweisbar.[1]) Ein wirres Getöne von Tierstimmen wird auch in den Mysterien den die Seelen durch sein Saitenspiel bezaubernden, allmählich zur Harmonie[2]) erziehenden, die Rolle des Orpheus spielenden πρωτεύρυθμος[3]) umtönt haben. Genau wie bei dem Mysterium des Aufstiegs durch die sieben Pforten der Wechsel der geistig gedeuteten Sphärenkleider, so muß auch bei dem Platzwechselspiel das Wesentliche der die Metensomatosis darstellende Maskenwechsel und das schließliche Abwerfen der letzten Hülle gewesen sein.

Im übrigen gibt es für die Verwendung der Tiermasken in dio-

---

be a sheep", said little Rags. „A whole lot of sheep went past this morning." „How do you know?" „Dad heard them. Baa!" He sounded like the little lamb that trods behind and seems to wait to be carried. „Cock-a-doodle-do!" shrilled Isabel. With her red cheeks and bright eyes she looked like a rooster. „What 'll I be?" Lottie asked everybody, and she sat there smiling, waiting for them to decide for her. It had to be an easy one. „Be a donkey, Lottie." It was Kezia's suggestion. „Hee-haw!" said Lottie solemnly. „When do I have to say it?" „I'll explain", said the bull. It was he who had the cards. He waved them round his head. „All be quiet! All listen!" And he waited for them. „Look here, Lottie." He turned up a card. "It's got two spots on it — see? Now if you put that card in the middle and somebody else has one with two spots as well, you say „Hee-haw, and the card's yours." Man sieht, es handelt sich um eine Verbindung des beliebten „Quartett"spiels mit dem „Tiergarten"spiel.

1) Konrad Mautner, Unterhaltungen der Gößler Holzknechte, Zeitschr. f. österr. Volkskunde XV, 1909, S. 168, Nr. 34. *Thi'goschtn* (Tiergarten): *Oanar is da Direkta. Sa den miassnt die onan oll „Sie" sogn. Da Direkta sogt owa „Du" san an iadn. Wer sie vabracht, muar an Khreiza hegebn odar a Pfond, dano's holt ausgmocht worn is. An iada wöhlt eahm an Nom van an exbiliebing Vih oda Vol. Den muar ar eahm guat merika.*

Hiatzt hebt da Derekta on: „Als ich einst in meinem Tiergarten spazieren ging, suchte ich nach einer (zum Beispiel) *Schofil* (Nachteule), *fand sie aber nicht." Der d' Schofil is, muaß si hiaz geschwindt möldtn und sogn: „Se liang", wal a „Se" sogn mua san Direkta. Da Direkta sogt: „Wo warst Du dann?" Hiazt nennt d' Schofil an onas Vih, ba dens gwesn is. Der dös Vih vurstöllt, mua schleinig wida sogn: „Du loigst." Do frogtn d' Schofil, wor an donn gewesn is. Hiazt muaß si der möldtn, den a nennt. Da muar oanar aufpassn, dar eahm hrechtzeitig oana va die austhoaltn nam einföllt, dar a nit a Vih nennt, wos go nit dabei is, oda daß a nit ogschia wirschd, bold oanar auf sein Nochban schaut und sein Nom dobei nennt, oda doß a dos „Se" und „Du" sogn durianonbringt.*

Im Salzburgischen wird das Spiel, wie ich bei den meist aus dem Pinzgau und Pongau stammenden Burschen meines Regiments (E.-H. Rainer Nr. 59) gesehen habe, noch in einer offenbar ursprünglicheren Gestalt als „Adam im Paradies" gespielt. Der „Adam" gibt allen „Tieren" ihren Namen. Jedes „Tier" hat dem Adam „mit seim Ruaf" zu antworten, im übrigen sind Frage und Antwort wie beim Gößler (Steiermärker) Spiel, nur sagt der „Adam": *„wia i heint in Paradis umanand gånga bi, da foit (fehlt) ma gråd usw.* Ob etwa der o. S. 305, 1 erwähnte *pereq shirah* eine in der jüdischen Schule entwickelte Fassung eines solchen Paradiesesmimus sein könnte?

2) Vgl. o. S. 323, Anm. 3 den als zehnten auf die Tierstimmen folgenden φθόγγος ἐναρμόνιος, dazu o. S. 65, 5, 6, 68, 5, 70, 1.

3) Jobakcheninschrift E. Maaß, Orpheus, München 1895 S. 63.

nysischen Mysterienkulten noch ein weiteres monumentales Zeugnis in einer Denkmälergruppe, deren dionysischer Charakter merkwürdigerweise noch nicht erkannt ist, obwohl Dölger[1]) und Abramić[2]) schon die Beziehung auf die Kabiren[3]) richtig gefunden haben. Ich meine die vielfach erörterten, zahlreichen Denkmäler der zwei sog. „thrakischen Reiter“[1]), von denen gewöhnlich der eine über eine auf dem Boden liegende menschliche Gestalt hinweg reitet — eine Darstellung, die nichts andres veranschaulichen soll, als die von Kaibel[4]) behandelte Legende von Thessalonike, in der Dionysos, der Kabir, von den zwei andern Kabiren erschlagen wird.[5]) Diese altthrakisch-makedonische, am Olymp bodenständige Sagenfassung muß es gewesen sein, die Onomakritos durch die Einführung der kretischen Version von der Zerreißung des Gottkindes durch die Titanen[6]) aus den griechischen Orpheusmysterien verdrängt hat; die auch für Theben bezeugte semitische Bezeichnung des Dionysos als „Kabir“ gehört zu den andern, o. S. 192, 1 verzeichneten „kadmeischen“ Elementen[7]) dieses Kultes.

---

1) Literatur und ausführliche Angaben bei Dölger, ΙΧΘΥC II, 421—447.

2) Oesterr. Jahreshefte XVII, 1914, Beiblatt 891f. Mit Unrecht bezweifelt von Kern a. unten Anm. 4 a. a. O. 1448f.

3) Kabiren versprechen für den Herbst eine besonders üppige Weinlese: Aischylos, Κάβειροι, Bloch in Roschers ML II, 2, 2523, 37ff. Dionysos Kabir, Schol. Apoll. Rhod. 1, 917, Etym. Gud. u. Magn. s. v. Κάβειρος; Cic. d. n. d. 3, 58; Ampel. 9; Lyd. de mens. 4, 38. Thebanische Vasenscherbe vom Kabeirion, Abb. bei Roscher a. a. O. 2538 Abb. 3, die den Dionysos zusammen mit dem nur orphisch bezeugten ΜΙΤΟC zeigt. Orpheus als Myste des Kabirenkultes Diod. IV, 43, 1. Auch die Gleichsetzung der Kabiren mit den Korybanten an den u. Anm. 5, 6 angeführten Stellen gehört zu den dionysischen Zügen dieser Gottheiten, denn „Korybas“, mit der bezeichnenden Nebenform „Korymbos“, Sohn der Mystis, Nonn. 13, 141 (auch als Personennamen mehrfach bezeugt, Xenoph. Ephes. 1, 13; Cic. Att. 14, 3) gehört zu κορύμβη „Fruchtbüschel“, „Traube“ (Stellen bei Bieber, Pauly-Wiss. I, 2, 1454, 40—60), *κορυμβάω = „Trauben lesen“. Κορύ(μ)βαντες sind die „Trauben lesenden“, die „Winzer“, die orgiastisch-trunkene Tänze mit apotropäischem Waffengeklirr ausführen. Κύρβαντες dagegen sind die „Wirbeltänzer“ schlechthin; s. Boisacq, Dict. Étym. p. 416 zu κύρβις.

4) Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1901, 513. O. Kern, Kabeiros u. Kabeiroi, Pauly-Wiss., RE. X, 1416f.

5) Firmic. Mat. de err. prof. rel. c. XI, p. 27 Ziegler; Clem. Alex. Protr. II, 19, 1. 3. 4 p. 15 Staehl.; Euseb. praep. ev. II, 3, 27.

6) Paus. VIII, 37, 5, Kern, Orph. Fragm. Nr.194 p. 56. Dazu noch Photios s. v. Κάβειροι· Ἥφαιστοι ἢ Τιτᾶνες, d. h. die rußigen (o. S. 253, 2 über die ψολόεις) Schmiede von Lemnos oder die „begipsten“ (o. S. 253, 4) Dionysosmörder der Orphiker. Dazu die Inschrift von Imbros Nr. 74, Kern a. a. O. 1410, 45 „Θεοὶ μεγάλοι, θεοὶ δυνατοί, θεοὶ ἰσχυροί (lauter Übersetzungen für *kabirim*!) . . . Κοῖος, Κρεῖος, Ὑπερείων, Εἰάπετος, Κρόνος.“

7) Beachte die milesische Überlieferung (Kern, a. a. O. 1407f.) von der κίστη mit den Kabirenheiligtümern, die wie die biblische Bundeslade πρὸ τῆς φάλαγγος in die Schlacht getragen wird! Kadmos μύστης der Kabiren: Demagoras, Schol. Eurip. Phoin.

Die Denkmäler dieses Kultes zeigen weitgehende, längst bemerkte Übereinstimmungen mit der Symbolik der mithräischen Denkmäler, insbesondere in der Verbindung der Darstellung eines Mischkruges mit dem Bild des Raben, der Schlange und des Löwen[1]) in einer Mahlszene, an der außer menschlichen Gestalten noch diese und andere Tiere — Stier, Widder, Hahn, Fisch — teilnehmen, und bei der ein auf einem Tisch liegender Fisch zu einem Trunk aus dem Mischkrug verzehrt worden zu sein scheint. Daß auch hier, wie in den Mithräen, die dargestellten Tiere als Tiermasken zu deuten sind[2]), zeigt die in diesem Zusammenhang häufig wiederkehrende Abbildung eines Menschen mit aufgesetztem Widderkopf[3]) einerseits, und desselben auf dem Boden liegenden oder an der Wand hängenden Widderkopfes andererseits. Sichtlich handelt es sich nicht etwa um den abgeschnittenen Kopf eines Opfertieres, sondern um eine Widdermaske, die ein Myste dieses Kultes über den eigenen Kopf zu stülpen hatte. Hieraus wird man weiter schließen dürfen, daß ebenso wie in den Mithrasmysterien auch der Löwe, Stier, Rabe, Fisch, ja selbst die im orphischen Korybantenhymnus[4]) als Metamorphose des Dionysos genannte Schlange im Kult mit Hilfe von Tiermasken dargestellt wurde.

Die Heranziehung dieser Denkmäler bei der Erklärung des Fußbodens in der Mysterienhalle von Hadrumetum wird nicht unberechtigt erscheinen, wenn man sich erinnert, daß 1862 im mauretanischen Portus Magnus bei St. Leu in Algerien ein jetzt im Museum von Oran befindliches, aus der Kaiserzeit stammendes Mosaik eines Tri-

---

Phoin. 7, 1 p. 248 Schw. Dazu das Zeugnis des Hippolytos, Ref. V, 8, S. 90, 24 Wendland, daß der erste Mensch (d. h. der in Theben ΠΡΑΤΟΛΑΟϹ genannte Knabe, Kern a. a. O. 1441) in Samothrake — *Adam* (= phönik. „Mensch") hieß. Κάδμιλος = *Qadm-ilu* ist doch auch unzweifelhaft sicher. Der samothrakische κοίης bzw. κόης (Hesych s. v.) ist von Sayce als der dortige *kōhen* — auch in den „hettitischen" Boghazköjtexten als *gaennaš* bezeugt — in Anspruch genommen worden. Es ist eine reine Modetorheit, die ganz wenigen unzweifelhaft phönikischen Worte wie κάβειροι = כברים = Μεγάλοι θεοί auch noch aus der griechischen Mythologie ausmerzen zu wollen, weil sich die Übertreibungen der alten Phönikermanie als solche herausgestellt haben.

1) Vgl. o. S. 180, 2—5 über die astralen Gegenstücke dieser Gruppe.

2) Dölger, ΙΧΘΥϹ II, S. 429 ist dieser Lösung ganz nahe gewesen.

3) Dölger, ΙΧΘΥϹ II, 447, Abb. *in calce*.

4) No. XXXIX, Abel p. 78; p. 302 f. Hermann, v. 5 ff. .. αἰολόμορφον ἄνακτα . . πολύμορφον ἐνήλλαξας δέμας ἁγνὸν θηρότυπον θέμενος (anlegend?) δνοφεροῖο δράκοντος . . . Metrische deutsche Übersetzung bei Dölger a. a. O. II, S. 432. Anscheinend sucht Dionysos Korybas — wie Proteus, Acheloos, Thetis u. a. mythische Wesen — seinem Mörder zu entkommen, indem er allerlei Tiergestalten annimmt. Dasselbe erzählt der ἱερὸς λόγος von der Zerreißung des Zagreus, Nonn. Dionys. 6, 197 ff. Rohde Psyche II, 117, 2 (*deest* Kern, Orph. Fr., p. 231). Die Deutung auf die wechselnden Metempsychosen, durch die der verblendete, unbelehrte Mensch dem Tod, d. h. dem wahren Leben in der Gottheit zu entfliehen strebt, liegt nahe.

kliniums[1]) gefunden worden ist, in dem C. Robert[2]) scharfsinnig die Darstellung des sonst nur durch das Vasenbild vom thebanischen Kabeirion (o. S. 325, 3) bezeugten dortigen Mysterien-Mythus erkannt hat. Die noch von Kern[3]) als „mehr als überraschend" erklärte Darstellung einer Mysterienszene auf dem Boden eines Trikliniums hat nun durch die oben gegebenen Analysen der Mosaiken der Hateriervilla und des Mosaiks von Hadrumetum schlagende Gegenstücke bekommen, und der nach Kern „unerfindliche Weg", auf dem die boiotischen Kabiren nach Afrika gelangt sind, ist kein anderer als eben der der Verbreitung der Dionysosmysterien, die der Senat der römischen Republik in Strömen Blutes erstickt zu haben glaubte[4]), die aber Caesar — vielleicht unter dem Einfluß der Kleopatra[5]) — neu belebt[6]) und Septimius Severus durch einen prächtigen Tempelbau[7]) auffällig ausgezeichnet hat.

Der dritte Mysterienkult, in dem sich der Gebrauch von Tiermasken nachweisen läßt, ist der der arkadischen Demeter. Bekannt ist die Nachricht des Pausanias[8]), daß bei den großen Weihen dieser Göttin in Pheneos der Priester die Maske[9]) bzw. den Kopfschmuck der hiernach bekannten Demeter Kidaria aus dem Steinverließ (πέτρωμα) herausnahm, aufsetzte und in dieser Verkleidung, d. h. in Vertretung der Göttin mit Stöcken auf „die Unterirdischen" (τοὺς ὑποχ-

1) Arch. Jahrb. 1890 V, Taf. 6; S. Reinach, RPGR, 31, 2.

2) a. Anm. 1 a. O. S. 236f.: „Rechts steht der Kabir, vor ihm spielt sein παῖς, drei Frauen, zum Teil mit bakchischen Attributen, wie sie dem dionysischen Charakter des boiotischen Kabir entsprechen, bilden sein Gefolge, und eine von ihnen fungiert als Wärterin des παῖς. Die durch den prächtigen Kopfschmuck ausgezeichnete Frau ist vielleicht dessen Mutter, die Gemahlin des Kabir (Καβίρα oder Κόρη Καβιρία?). Der satyrartige Spielgefährte des göttlichen Kindes ist „das erste Menschenkind" Protolaos. Dahinter stehen zuschauend dessen Eltern, Mitos und Krateia, er als niederer Dämon, sie als Göttin gedacht, wie Kern ihre Erscheinung auf dem Vasenbild treffend charakterisiert. Das Götterbild, zu dessen Füßen das göttliche und das menschliche Kind spielen, ist das der großen Mutter, in ihrem Heiligtum spielt der Vorgang sich ab, und ihr heiliges Tier, der Panther oder die Löwin, ist es, mit dem sich die Knaben ergötzen."

3) Pauly-Wissowa, RE. X, 1420, 35.

4) Liv. 39, 8—19; CIL, 1, 196; Cic. de leg. 2, 37. Art. „Bacchanalia" im Pauly-Wissowa.

5) Beachte die in meinem englischen Orpheusbuch p. 285ff. analysierten bakchischen Mysteriendarstellungen der Villa im Garten der Farnesina, von der Ippel, der dritte pompeianische Stil, S. 41 ansprechend vermutet hat, sie sei von Caesar für Kleopatra anläßlich ihres Besuches in Rom erbaut worden.

6) Serv. Virg. Ecl. 5, 29: *„haec aperte ad Caesarem pertinent, quem constat primum sacra Liberi patris Romam transtulisse."* 7) Cass. Dio LXXVI, 16.

8) VIII, 15, 2. Nilsson, Griech. Feste 343f.; 348f.

9) κιδαρίς Der Ausdruck ist nicht zu trennen von hebr. *kither*, aram. *kethra* „Diadem", „Kopfbinde", „Krone".

θονίους) losschlug.[1]) Wie diese Maske in Pheneos aussah — ob sie etwa ein Pferdekopf war, wie bei der pferdeköpfigen Demeter von Phigaleia (o. S. 242, 1), muß dahingestellt bleiben. Dagegen zeigt das in Südarkadien (Lykosura) aufgefundene Statuenbruchstück[2]) mit dem gestickten Schleier der „Despoina" (= Demeter) am untern Rande einen Fries von zehn weiblichen und männlichen Tänzern — je zwei spielen Kithara und Doppelflöte — die sämtlich Tierkopfmasken tragen: Widder-, Esel-, Kuh-, Hundeköpfe, anscheinend auch der eines Katzentieres (Luchs?) sind deutlich zu erkennen.



Abb. 120.

Die Erklärung bietet keine Schwierigkeiten: daß und wozu man sich bei agrarischen Feiern, sei es beim Säen oder Ernten, in Tiergestalt verkleidete, ist oben ausführlich erklärt worden, und daß es sich im Kult der Mutter Erde um Begehungen des Ackerbaues handelte, ist ebenso klar. Die leuchtertragenden Niken und der Friesstreifen mit den Nereiden auf dem Rücken tragenden Tritonen auf demselben Schleier beweisen, daß man im Verlauf der Zeit auch mit diesen Mysterien bestimmte Jenseitshoffnungen auf ein glückseliges Leben drüben im Westen überm Meer (o. S. 125f.) zu verknüpfen gelernt hatte.

---

1) Gedacht ist dabei an den Zorn der Göttin gegen die räuberischen Unterweltsmächte, die ihre Tochter Kore in der Unterwelt zurückhalten. Über den magischen Zweck der Handlung (Fruchtbarkeitszauben) s. Frazer in seiner Pausaniasausgabe zur Stelle. Daß man sich bei einer solchen Herausforderung der Unterirdischen verkleiden muß, um ihrem Zorn auszuweichen, leuchtet ein.

2) Reinach, RRGR II, 424; o. Abb. 120.

37. Ἔκ-στασις der Seele aus den Tierhüllen und Seelenwanderungsglauben.

Im großen und ganzen läßt sich somit die Entwicklung des Mysteriums der Tiermaskenverkleidung wohl überblicken. Die häufige und weitverbreitete Verwendung von Tiermasken beim Jagdzauber (o. S. 283, 8—11, 189, Z. 17f.) und bei den agrarischen Riten der φυγὴ τῶν περὶ τροφῆς ἀδικημάτων (234, 4) führt zum Glauben an Lykanthropie, Kynanthropie und ähnliche vermeintliche Metensomatosen, sei es durch absichtliche aktive Verwandlung oder durch passive Behexung und Verzauberung; der Lykanthropenwahn wiederum erzeugt bei den Befallenen und ihren Angehörigen das Bedürfnis nach erlösenden und befreienden kathartischen Begehungen. Da der gewollte Verwandlungszauber naturgemäß zunächst mit den einfachen Mitteln der Verkleidung, des Anlegens einer Tierhülle oder Maske arbeitet (o. S. 287, 1, 290, 2), so versucht man den Erlösungsvorgang umgekehrt durch eine Entkleidung zu bewirken. Wo die Tierhülle nur im subjektiven Bewußtsein des Wahnbefallenen existiert, muß natürlich dieser erlösenden Enthüllung erst die wirkliche Einkleidung in die der Vorstellung des Besessenen entsprechende Maske vorausgehen.

Mit diesen greifbaren Mitteln der Verkleidung und Wiederentkleidung ist aber nur sozusagen der äußere, anschauliche Rahmen geschaffen für den durch verschiedene physiologische Mittel — alkoholische Getränke und andere Narkotika wie Hanfrauch[1]), Lorbeerblätter- oder Epheubeerensaft, Stechapfel, Bilsenkraut, Drehschwindel erregende Tänze (δίνησις τῶν θεοφορήτων)[2]), Schreiausbrüche, betäubenden Lärm, Fasten, sexuelle Orgasmen, auch durch psychische Mittel, wie autohypnotisches Starren in Spiegel (o. S. 168, 3), eintöniges Hersagen mystischer Spruchformeln (*mañtram*) u. dgl. m. — angestrebten Vorgang der „Ekstase", d. h. ἔκ-στασις „Heraustreten" der Seele aus ihrem gewöhnlichen oder gar durch manische Depression verengten Bannkreise, in heutiger Ausdrucksweise gesagt, Verschiebung der Grenzen des „normalen" d. h. gewöhnlichen oder beständigen Bewußtseinsumfangs; eine Verlegung des Beziehungsschwerpunktes im Bewußtsein oder gar eine Auflösung der Begrenzung und Aufhebung der Beziehung auf den einheitlichen Beziehungspunkt des Ichs überhaupt[3]) unter gleichzeitiger „Einfühlung" in ein bloß vor-

---

1) Rohde, Psyche[4] II, 17, 1. 2) Orus, Etym. Magn. 276, 32.

3) Ein einziges Beispiel dieser Erscheinung, deren Tatsächlichkeit heute kein der sog. Metapsychologie Kundiger mehr bezweifelt, aus dem Leben Tennysons bei E. H. Tennyson, *Tennyson, a Memoir*, 1897, I, 320; Enc. Rel. Eth. V, 158: „*A kind of waking trance I have frequently had, quite up from boyhood, when I have*

gestelltes Fremd-Ich. Der Ekstatiker, der es einmal zuwege gebracht hat, seinem Alltags-Ich zu entrinnen und sich unter zeitweiliger Auslöschung des habituellen Ich in seine Maske „einzuleben" und bis zum Äußersten „einzufühlen" (o. S. 284, 2), muß an eine wirkliche „Verwandlung", an ein „Heraustreten" (ἔκ-στασις) seiner Seele aus dem eigenen Körper und ein „Hineinschlüpfen" in ein anderes Wesen (ἐσδύεσθαι ἐς ἄλλο ζῷον, o. S. 313, 2) glauben, wobei auf primitiver Kulturstufe die Vorstellung von der aus dem Mund ausgehauchten Atemseele u. dgl. formgebend mit auf den Gedanken einwirkt. Wo ihm sein eigener Körper im Wege steht oder für einen bestimmten Zweck ungenügend erscheint, greift er nun zur μεταμόρφωσις: er verwandelt sich in einen Fisch, wenn er ins Wasser tauchen, in einen Vogel, wenn er in die Lüfte hinaufsteigen[1]), in eine Schlange, wenn er in die Erdtiefe hinuntergelangen will, und in der Tat gibt es für das jede Wunschvorstellung tagtraumartig anschaulich erlebende „ekstatische" Bewußtsein bei all diesen „Entrückungen" nichts Unmögliches mehr.[2])

Καταφθίνοντος τοῦ σώματος (o. S. 313, 2) d. h., wenn der gegenwärtige Körper der Vergänglichkeit anheimzufallen droht, „löst sich" der Ekstatiker „vom Leichnam"[3]) und „nimmt" eine andere „neue Gestalt" an. Selbst wenn die Leiche im Sarg- und Felsengrab gefesselt liegt,

---

been all alone. This has generally come upon me thro' repeating my own name two or three times to myself silently, till all at once, as it were out of the intensity of the consciousness of individuality, the individuality itself seemed to dissolve and fade away into boundless being and this not a confused state, but the clearest of the clearest, the surest of the surest, the weirdest of the weirdest, utterly beyond words, where death was an almost laughable impossibility, the loss of personality (if so it were) seeming no extinction, but the only true life." Der Anruf mit dem eigenen Namen bewirkt Selbstbetrachtung des Ichs in der zweiten Person und damit „Ichverlegung" in eine „dritte Person", oder vollkommene Auflösung der Ichbeziehung. Diese Auflösung der Ichbeziehung liegt solchen Aussagen zugrunde wie z. B. Corp. Herm. XIII, § 11: „. . ich bin im Himmel, bin in der Erde, im Wasser, in der Luft, ich bin in den Tieren, bin in den Pflanzen, bin im Mutterschoß, bin vor dem Mutterschoß, nach dem Mutterschoß, bin überall." Wenn der Ekstatiker sich nachher selbst mit irgend einem Namen ruft — ἐγώ εἰμι ὁ Δεῖνα — so tritt er dadurch in das angerufene Ich ein; dasselbe geschieht, wenn der betreffende Name „über ihm ausgesprochen", wenn er „mit diesem Namen übergossen" (o. S. 312, Z. 1—3), „in diesen Namen getaucht" wird.

1) „. . ὅπως ἐγὼ μόνος αἰετὸς οὐρανὸν βαίνω καὶ κατοπτεύω πάντα", Pariser Papyrus 574, Dieterich, Mithrasliturgie, S. 2, Z. 7 ff.

2) Platon, Ion 534 A: „in der ἔκστασις schöpfen die Bakchen Milch und Honig aus jedem Fluß". Honig und Wein sprudelt die Erde für sie hervor (Eurip. Bakchen 141, 692 ff.). Corp. Hermet. XI, 20: „συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας, καὶ πάντα χρόνον ὑπεράσας Αἰὼν γενοῦ . . μηδὲν ἀδύνατον σεαυτῷ ὑποστησάμενος σεαυτὸν ἥγησαι ἀθάνατον καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς ζῴου ἦθος".

3) Vgl. die diesbezüglichen taoistischen Texte, deutsch von Pfitzmair, Sitz.-Ber. Wiener Akad. Wiss. ph. hist. Cl., Bd. LXIV, 1870; englisch ‚The Quest' 1924, Jan. 6, p. 200 ff.

übt er das „Herausgehen (ἔκστασις) am Tage“, indem er in irgend ein Lebewesen, „in einen Goldfalken, in einen Gottesfalken, in einen Gott, in eine Lilie, in den Gott Ptah, in einen Phoenix, einen Igel, eine Schwalbe, einen Erdwurm, ein Krokodil“, zum Schluß wieder — zum Ausruhen bei Nacht — in die eigene Mumie zurückkehrt.[1]) Die nichts wie einfache Behauptungen darstellenden Zaubersprüche, die diese Verwandlungen bewirken sollen, wie „ich bin die Schwalbe“, „ich bin der allmächtige Fisch von Kamurit“ u. dgl., die dem nüchternen Leser so unverständlich kindisch erscheinen, sind in der Tat vollkommen wirksame psychische Richtungsbestimmungen für den Vorstellungsverlauf des Mysten, sobald er sich im „ek-statischen“, heute meist sog. „Trance“zustand befindet. Die bei dieser Transmigrations- bzw. Travestitionsmagie gewonnenen psychischen Erfahrungen müssen den Ekstatiker allmählich dahin führen, sein eigenes empirisches Sonder-Ich selbst nur noch als eine ablegbare Verlarvung und Verhüllung, ein „Kleid“ oder eine Gesichtsmaske (πρόσωπον, lat. *persona*)[2]) des wahren Selbst[3]) zu empfinden.

Die eigentümlichen, in Tennysons oben angeführtem Selbstbekenntnis so deutlichen mystischen Beseligungsgefühle, die den ekstatischen Zustand und die damit verbundene Befreiung von allen irdischen Hemmungen der Wunscherfüllung begleiten, müssen den Ekstatiker im Tode, d. h. in der ἔκστασις der Seele aus jeder fesselnden Hülle überhaupt, dieselben Hochgefühle erwarten lassen.

Je größer der Abstand zwischen dieser erwarteten und im ekstatischen Zustand schon vorerlebten Seligkeit und dem wirklichen, irdischen Lebensgefühl des Individuums sich entwickelt, desto tiefer muß das irdische Leben im Körper als lykanthropische Tierverzauberung eines seligen Geistes, als Gefangenschaft einer königlich freien und mächtigen Seele in der „Knechtsgestalt“ (δουλικὴ μορφή)[4]) einer lastenden, lästigen Maskenhülle, als Eingemauertsein eines lebendig Begrabenen in einem Grabdenkmal, als Gebanntsein in eine steinerne Bildsäule empfunden werden.

---

1) Ägypt. Totenbuch, Kapp. 76—89. J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, London 1912, p. 277.

2) *persona* im heutigen Sinn des Wortes „Person“, „Persönlichkeit“ ist eine schon in der Antike voll entwickelte Bedeutung. Aber die Urbedeutung des als Beischrift zu dem Bild zweier maskierter Leute etruskisch überlieferten *φersu* = lat. * *perso*, davon „*perso-nare*“ „maskieren“, *persona* „Maskenfigur“, „*personata fabula*“ „Maskenspiel“ (Skutsch, Arch. f. lat. Lexicographie XV, 145f.; R. Hirzel, Die Person, Sitz.-Ber. Bayr. Ak. Wiss. ph.-h. Kl., 1914, X S. 47f.), als „Rolle“, „Charakter“ ist bis zuletzt vollkommen bewußt. 3) Vgl. die o. S. 308, 4 angeführten Stellen.

4) Hippolyt. ref. V, 19, p. 121 Wendland: „ἀποδιδύσκεσθαι τὴν δουλικὴν μορφὴν καὶ ἐπενδύσασθαι ἔνδυμα οὐράνιον“.

Diese Kerkerhaft wiederum wird nach naheliegender Erfahrung als eine lebenslängliche Strafe gedeutet, und die daraus folgende Einstellung der Selbstbetrachtung leiht nunmehr allen irgendwie vorhandenen, ein Schuldbewußtsein des Ekstatikers begründenden Erinnerungen ein ganz außerordentliches Übergewicht: der Ekstatiker wird zum Büßer, die verzweifelten Versuche, die Hemmungen der Körperlichkeit mit der Körperlichkeit selbst abzustreifen, werden zu einem Ringen der Seele um Befreiung aus der Sündenhaft, die magische „Lösung“ und κάθαρcιc wird „puritanisch“ zu einer sittlichen Läuterung und Reinigung umgedeutet.

Man sieht sehr deutlich, wie der bei allen Völkern nachweisbare Glaube an eine Neuverkörperung der Seele nach dem Tode dem lebenslustigen Naturmenschen ursprünglich als lockende Hoffnung vorschwebte, dem Tod und der düsteren Schattenwelt unter der Erde wieder und wieder entfliehen zu können. Wenn man die Toten an vielbegangenen Straßen und Kreuzwegen bestattete, um ihnen die Wiederverkörperung im gesegneten Schoß vorübergehender Frauen zu erleichtern, so muß man das irdische Leben doch noch so stark als Glück empfunden haben, wie jener Achilleus, der lieber der ärmste Taglöhner auf Erden als König unter den Schatten sein wollte, oder wie jener Gilgameš, der bis an die Enden der Welt wandert, um nach dem Kraut zu suchen, das vor dem Hinabsinken in die durstige Staubhöhle unter der Erde sichert.

Wenn die Eleusinien durch die Berührung des heiligen Mutterschoßes der Erde, durch die Epoptie der aus dem begrabenen Korn wieder aufgesproßten Ähre den Mysten Gewähr eines neu erblühenden Lebens nach dem Tode sinnlich vor Augen stellten, so wollten sie fraglos ursprünglich dem unersättlichen Lebenswillen daseinsfroher Eupatriden Erfüllung des tiefsten Wunsches nach ewiger Dauer ihres Erdenglückes vorspiegeln.

Ebenso wertet der Ägypter, der seiner Seele das „Herausgehen am Tage“ sichern will, das irdische Leben unter der Sonne als höchstes Gut. Welcher Abstand von diesem ungebrochenen, jugendlichen Lebensgefühl zu der Bewußtseinshaltung der Erlöserreligionen lebensmüder Wanderer durch das „Tal der Tränen“[1]), durch das irdische Wahn- und Schattenreich sinnlos, endlos rasender, verblendeter, im Kampf aller gegen alle einander zerfleischender Menschentiere: ihnen winkt als letztes Sehnsuchtsziel nicht mehr die Überwindung des Todes durch neues Leben, sondern ewige Friedensruhe durch den schmerzens-

---

1) Ps. 84, 7, in dem o. S. 270, 5 erörterten ἐπιλήνιον.

lösenden, von der λύϲϲα und ἄτη befreienden Schlaftrunk des Großen Gottes: κύκλου τ'αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦϲαι κακότητοϲ.

Von diesen Erwägungen aus besteht keinerlei Bedenken gegen die Richtigkeit der Angaben des Herodot und seiner Nachfolger[1]) über eine tiefpessimistische Lebensauffassung eben jener thrakischen und skythischen Volksstämme, von denen dieselben Gewährsmänner eine ungewöhnlich starke Neigung zu Rauschorgien durch Weingenuß und Hanfraucheinatmung bezeugen. Wenn aber in den eigentlichen Griechenstädten auf die optimistisch-diesseitige Weltanschauung der homerischen Epen trotz allen Widerstrebens gegen die düstere Bußpredigt der wandernden Propheten seit dem 6. Jahrhundert immer dunklere Schatten fielen, so müssen die Gründe dafür einerseits in den furchtbaren gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zuständen[2]) der Zeit gesucht werden, in der der Schirmher der Orphiker Peisistratos durch eine Erhebung der gedrückten besitzlosen Bergbauern und -hirten zur Macht emporgetragen wurde, andrerseits aber in der unermeßlichen Last, zu der der Druck einer pessimistischen Welt- und Lebensauffassung anwachsen mußte, seit die ionische Naturphilosophie den astralen Grundgedanken des iranischen Zrvanismus, den Glauben an einen unendlichen Kreislauf (*vardišn*)[3]) unabänderlich ewiger Geschicke in die griechische Geisteswelt eingeführt und dadurch Denker wie Pythagoras und Empedokles veranlaßt hatte, die ursprünglich fließenden und unbestimmten Wiedervergeltungsgedanken des altthrakischen Seelenwanderungsglaubens um das grauenvoll unerbittliche Sinnbild des „Rades der Wiedergeburten" (o. S. 90, 2 91,) und die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu bereichern.

Dieses weltgeschichtliche Erlebnis der Unendlichkeit von Zeit und Raum, die Erkenntnis eines unabänderlichen, ewigen Gesetzen gehorchenden Kreislaufs konnte sich aber weder thrakischen Jägern und Rittern, noch attischen Bauern, Fischern, Schiffern oder Schiffsrhedern und Seeräubern, Kaufherren und Gutsbesitzern erstmals erschließen. Es ist längst ausgesprochen[4]), wenn auch noch immer nicht genug beachtet, daß diese Grundvoraussetzung jeder umfassenden „Weltanschauung" dort erarbeitet worden ist, wo Nacht für Nacht jahrhundertelang ganze Gilden geschulter Beobachter die unveränderlichen Bahnen der Gestirne am kreisenden Himmelsgewölbe verfolgten,

1) Herodot 5, 4 von den Τραῦϲοι. Weitere Belege Rohde, Psyche[4] II, 34, 1.

2) Pöhlmann, Gesch. der soz. Frage in der antik. Welt[2], München 1912, S. 177—209. Dazu o. S. 234, 1 über die Religionspolitik des Peisistratos.

3) Vgl. H. Junker, Warburg-Vorträge I, 1923, S. 146.

4) Fr. Cumont, *Relig. orient.*, p. 156f.; *Revue archéol.* III, XI, 1888, 7, 184—192; Pauly-Wiss. s. v. Aeternitas; Benndorf-Festschr. (1898), S. 291.

aufzeichneten, berechneten und durch ein ganzes Netz von Gedankenverknüpfungen wirklicher und vermeintlicher Erfahrungszusammenhänge mit der Gesamtheit aller Erscheinungen im Natur- und Menschenleben in einen allumfassenden Zusammenhang zu bringen versuchten, und wo dann schließlich der umfassend-pantheistische Begriff einer schicksalbestimmenden Zeit-Raum-Allgottheit gedacht wurde.[1])

Derselbe düstere Astralfatalismus einer Religion der unendlichen Zeit und des grenzenlosen Raumes, aus dem östlich der Grenzen des persischen Weltreichs in Indien die Erlösungsreligion des Buddha emporwuchs, hat in Ionien, Großgriechenland und schließlich in Athen aus den urtümlichen ekstatischen Orgien des thrakischen Dionysos die verwickelten, hin und hin mit astraler Symbolik durchsetzten orphischen oder — mit Herodot zu sprechen — „in Wirklichkeit pythagoreischen" Mysterien emporblühen lassen.[2])

38. Die Kreuzigung des Lykurgos und des Orpheus.

Die Ergebnisse der Auseinandersetzungen über die eigenartige Wahnsinnsart der Lykanthropie und über die merkwürdige Auffassung der dionysischen Raserei als λύςςα oder „Wolfswut" im Abschnitt 33 gestatten nun endlich eine einfache Erklärung der merkwürdigen, schon bei Homer mit Dionysos und seinem Schwarm verknüpften Gestalt des wilden Gottesfeindes Lykurgos, des „Wölfisches wirkenden" (Λυκο-εργος) bzw. des personifizierten „Wolfs-zornes" (λυκο-οργος) oder

1) „Weltenmantel", S. 744f. (1910) war ich noch der Meinung, daß die Vergötterung des abstrakten Raum- und Zeitbegriffs erst von den Iraniern vollzogen worden sei. 1913 aber wurde ich durch Hehn, Bibl. u. babyl. Gottesidee, Leipzig 1913, S. 2 u. 20 auf die 1909 von Michatz in der Breslauer Dissertation „die Götterlisten der Serie *AN ilu A-nu-um*" herausgegebene bilingue sumerisch-babylonische, also fraglos sehr alte, schwerlich iranischer Beeinflussung verdächtige keilschriftliche theogonische Götterliste aufmerksam, die einundzwanzig „Väter-Mütter" (*abi-ummi* vgl. homerisch μητροπάτορες, altindisch *pitṛmātárāu,* tocharisch *A: pācar-mācar*) d. h. „Eltern" des Himmelsgottes Anu aufzählt. Unter diesen „Eltern" — heute würde man sagen Wesenseigenschaften des Himmels, denn sie werden alle mit ***Anu-Antum*** „Himmel und Himmelin", „Gott und Göttin" κατ᾿ἐξοχήν gleichgesetzt — findet sich il IB und il NIN-IB = „Gott, Raum und Herrin des Raumes" und *il* DU-ER-il DAER d. h. *ilu dāru* und *ilu **duru*** = Gott, „Ewigkeit", „Ewige Zeit" mit der Grundbedeutung „Kreis", „Umlauf" (= persisch „*gardish-i-açman*" — Schah-Nameh III, 112 — „Umschwung des Himmels", für „Schicksal"). Vgl. alles weitere in meiner ausführlichen Besprechung von Reitzensteins „Iran. Erlös. Mysterium" in The Quest 1923, 262—266.

2) Den Nachweis dafür habe ich schon 1910 im „Weltenmantel und Himmelszelt" erbracht. Meine damals von Cumont in seiner Besprechung bestrittene, für die ganze These wesentliche Datierung des Zrvanismus in die altmedische Zeit, ist jetzt durch die Ausführungen H. Junkers (Warburg-Vorträge I, 1923, S. 150a) endgültig erwiesen. Vgl. jetzt auch Konrat Ziegler, in Roschers ML V, Art. „Theogonien" Sp. 1534—1550.

„*lup-animus*“[1]): offenkundig liegt bei den vielfältigen Versuchen, die περὶ τροφῆς ἀδικήματα (o. S. 234, 4) abzuleugnen, abzuwälzen oder zu entschuldigen, die Ausrede außerordentlich nahe, die Freveltat gegen die mißhandelte und verzehrte Gottheit sei im Rausche, im Wahnsinn und in der „Wolfsbesessenheit“ begangen worden und daher von den in vorgeschützter oder wirklicher Trunkenheit rasenden Erntearbeitern gar nicht zu verantworten.

Deutliche Spuren dieser Vorstellung sind leicht nachzuweisen. Im Süden von Mödling[2]) — früher mitten in den Weinbergen — steht eine verstümmelte Bildsäule des hl. Medardus, die vor ihrer Beschädigung in der einen Hand eine Sense, in der andern Hand Ähren und Weintrauben (o. S. 193, Abb. 84) hielt. Die Gestalt heißt im Volksmund „der Weinfeind Medardus“, und man erzählt, der Heilige, — auf dessen Tag, den 8. Juni, das auch als Regen-Lostag gefürchtete Namensfest des „Heubrunzers“[3]) meist die erste Wiesenmahd fällt — habe „mit der Sense die Weinreben abgehauen“. Ein alter Weingärtner bestätigte die Sage mit der Ergänzung, Medardus habe das „in der Trunkenheit getan“ (vgl. o. S. 251, 2). Dieser seltsame besoffene Heilige entspricht ganz dem griechischen „Lykurgos“, der den Dionysos „ins Meer treibt“ (o. S. 265, 2, 5), dafür von ihm mit Wahnsinn geschlagen oder ganz einfach trunken gemacht, die Reben als ein schlimmes Giftgewächs allesamt abhauen will[4]), aber dabei in der Verblendung seinen eigenen Sohn „Dryas“ — das „Baumwesen“ — für eine abzuhauende Weinranke hält, mit der Doppelaxt[5]) erschlägt und ihm alle Gliedmaßen[6]) abhackt, schließlich sich selbst die Beine unter dem Leib weghaut.[7])

Hier ist die zur Vermehrung der Weinstöcke durch Blendreben bzw. keimende „Augen“[8]) und zur Begünstigung des Fruchtholzes

---

1) Aug. Böckh, Corp. Inscr Graec. I, p. 78; Wilamowitz-Moellendorf, Hom. Untersuchungen S. 285.

2) Zum folgenden s. Eder, Zeitschr. f. ö. Volkskunde 1909 S. 184.

3) Zu dieser eigentümlichen Bezeichnung s. „Weltenmantel“ S. 385, 486, 3 über Orion — Οὐρίων. Im übrigen sagt die Wetterregel: „Medardus bringt keinen Frost mehr, der dem Wein gefährlich wär“.

4) Mosaik von St. Colombe, Mosaiques de la Gaule 236. S. Reinach, RPGR 194, 6. Zur Vorstellung einer Giftwirkung der Reben vgl. o. S. 278, Z. 14 u. S. 148, 3.

5) βούπληξ, die stiertötende Waffe des Buphonienritus, nach Nonnos 20, 186 von Hera durch Iris gebracht, wie bei den Buphonien das Beil durch mehrere Hände geht, bis es der Opferer empfängt (o. S. 249).

6) Vgl. Verg. Georg. II 367: „inde ubi iam validis amplexae stirpibus ulmos exierint, tum stringe comas, tum bracchia tonde“, wo in derselben bildlichen Weise vom Abschneiden der „Haare“ und „Arme“ der Rebstöcke gesprochen wird.

7) Serv. Virg. Aen. III 14; Schol. Luc. 1, 575. Hygin. fab. 24, 2.

8) Die Knospen, aus denen die jungen Triebe hervorbrechen, heißen auch bei

durch Ausschneiden geiler Wassertriebe (κλήματα τραγῶντα oder τραγίζοντα[1]) höchst notwendige regelmäßige Winzerarbeit des Abhackens verholzter Reben mit dem Beil und des Ausschneidens der Reben mit dem sichel- oder sensenförmigen Rebmesser oder „Segel" als ein Baumfrevel an der heiligen Pflanze aufgefaßt[2]), den nur der Rausch oder Blutrausch, die grausame „Raserei" und „Besessenheit" eines „Wölfisches wirkenden" Lykanthropen „entschuldigen" kann.

Auch das Fesseln des Gottes[3]) — d. h. das Aufbinden der Rebe an den Pfahl oder Baum, das gelegentlich als Kreuzigung des Weinstocks[4]) bezeichnet wird — wird als Frevel empfunden, der seinerseits durch die Fesselung des „Lykurg" vergolten wird, sei es, daß ihn der Gott selbst in „felsige Bande" schlägt[5]), sei es, daß ihn die in eine Rebe verwandelte Ambrosia[6]) mit den unlöslichen Fesseln ihrer Ranken umschlingt.[7])

---

den Alten (Theophrast u. spät.) ὀφθαλμοί, lat. *oculi* (z. B. Colum. IV 9; Bassermann-Jordan I 183, 7). Wenn Lykurg schon bei Homer Ζ 137 von Zeus geblendet wird, so ist das die Talion für das Ausschneiden der „Rebenaugen". Vgl. o. S. 231, 2.

1) Arist., *h. an.* 5, 14; *gen. anim.* 1, 18.

2) Der Baumfrevler hackt sich in den eigenen Fuß (Halirrhotiossage in Athen, Schol. Aristoph. *Nub.* 1006; Serv. Virg., *Georg.* 1, 18).

3) Schol. Aristoph. *Thesm.* 155. Schon im homerischen Dionysoshymnus binden die Seeräuber den Gott mit Weiden — d. h. den im Weinberg üblichen Wieden — an den Mastbaum.

4) So der Rhetor Kineas, der Gesandte des Pyrrhos an die Römer, der im Spott über den schlechten römischen Wein von Ariccia sagte, „mit Recht hänge die Mutter dieses erbärmlichen Trankes an einem so hohen Kreuze" (Plin. *n. h.* XIV 5, 2 „*merito matrem eius (vini) pendere in tam alta cruce*") d. h. am Pappelbaume. Die Rebe als „Mutter des Weines" („οἰνομήτωρ ἄμπελος") auch bei dem Tragiker Astydamas ap. Athen. II 40b, und bei Aischylos, Pers. 614f.: „ἀκήρατόν τε μητρὸς ἀγρίας ἄπο ποτὸν παλαιᾶς ἀμπέλου γάνος τόδε", wobei auch zu beachten ist, welches Gewicht auf die Herkunft des Opferweins von der wilden Rebe des Waldes (o. S. 210, 4) gelegt wird.

5) Soph. Antig. 955 „ζεύχθη . . . πετρώδει κατάφρακτος ἐν δεσμῷ", d. h. er wird in eine Höhle — wahrscheinlich in ein bekanntes Höhlenheiligtum der Gegend eingesperrt, woraus dann in orphischer Deutung der in das κοσμικὸν ἄντρον dieser Welt gebannte Erdenmensch des platonischen Höhlengleichnisses geworden ist. Vermutlich spielt der Mythus auf die aus Steinen geschichteten Weinbergsmauern oder auf die Steinhaufen an, über die man in manchen Gegenden die Reben ranken ließ.

6) Vgl. o. S. 147 über die Weinrebe als GIŠ-TIN „Baum des Lebens". Im Syrischen findet sich — als altes Lehnwort aus der Boghazköjzeit, wo indische Eigennamen vielfach in Palästina nachweisbar sind — das indische *amrita* (altind. = ἀμβροσία) als *meritha* = „Most" (Eisler, Kenit. Weihinschr. 76). Ebenso im koptischen *embris*, aus griech. ἀμβροσία = „Most".

7) Nonn. Dionys. 21, 17 ff.; Asklepiades bei Hygin. astrolog. 2, 21; Pompej. Gemälde und Mosaik aus Herkulanum, Arch. Zeitschr. 1859, S. 21, 3; 1869, S. 53f. Taf. 21, 3; Arch. Jb. 1917, S. 36 Abb. 13 s. Reinach, RPGR 194, 3—5 (Mos. v. Narbonne). Borghesischer Sarkophag, Roscher, ML. II 2, 2201, Abb. 4; Relief im Lateran Nr. 293; Glasbecher, Ann. Ist. 17, p. 114, 7. Hierher gehören auch die in Weinstöcke übergehenden Nymphen auf den Inseln der Seligen, die im ersten Buch der „Wahren Geschichten" des Lukian (I 8) dessen Gefährten mit ihren Ranken umschlingen und auf ewig festhalten. Lukian sagt dort, man bilde derart — als einen Weinstock mit dickem

Das Merkwürdigste ist aber, daß in einer auf Dionysos Skytobrachion zurückgehenden, angeblich uralter Linosdichtung entnom-

---

Stamm unten an der Erde, der oben in Frauenleiber übergehe, denen Reben aus den Fingerspitzen wachsen und bei denen auch die Haare als Ranken, Reben und Blätter erscheinen — die Daphne, die sich eben in Apollos Armen in einen Weinstock verwandle. Einen solchen Mythus gibt es aber nicht, er ist auch mit der Bedeutung des Namens Daphne-Lorbeerbaum unverträglich. Lukian denkt vielmehr, wie auch das Umklammern seiner Gefährten zeigt, an die „Ambrosia" im Lykurgosmythus. Ich erwähne das deshalb, weil diese Weinstocknymphen und der zu ihren Füßen entspringende Weinfluß (cf. Eurip. Hipp. 748 die Quelle der Ambrosia im Hesperidengarten), mit den weingetränkten Fischen darin in den verlorenen Kuppelmosaiken von S. Costanza dargestellt waren (Abb. bei Kaufmann, Hdb. der altchristl. Archaeol. S. 441 Fig. 171 nach den Zeichnungen des Francesco de Ollanda im Escurial; bessere Abb. hei Rud. Michel, Die Mosaiken v. Sta. Costanza, Leipzig 1912, Taf. I; cf. Florian Jubaru, *La decorazione bacchica del Mausoleo di S. Costanza* „l'Arte", VII 1904, 461 ff.). Nur bei der ganz rechts stehenden Baumnymphe ist die aus der Achsel über dem verhüllten Arm hervorsprießende Ranke richtig nachgezeichnet. Beachte im übrigen die merkwürdige Delphinenranke! Ganz links steht der Besucher selbst (Orpheus? Pythagoras? Empedotimos?) mit dem berauschenden Weinfisch in der Hand. Der durch die dunkle Färbung kenntlich gemachte Weinfluß zu Füßen der νύμφαι ἀμβροςίαι ist mit fischenden Genien und Wasservögeln (o. S. 175) belebt. Natürlich sollen die Mosaiken nicht den Lukian illustrieren (vgl. denselben Fall o. S. 216f. in den Mosaiken von Aquileia), sondern Lukian parodiert eine orphisch-dionysische Jenseitsvision der seligen Inseln, die ihrerseits die Vorlage für den Künstler von S. Costanza gebildet hat. Von den Kompositionen zwischen jenen „Ambrosien" ist in den erhaltenen Zeichnungen nicht alles erkennbar. Aber die Gerichtsszene in der Mitte ist sicher der von Lukian a. a. O. geschilderte Richterspruch des Rhadamanthys in dem Streit, ob Helena im Jenseits dem Theseus oder Menelaos angehören soll. Er spricht sie dem ersten Gatten zu, weil der so viel für sie ausgestanden hat. Links steht Helena da mit dem aufgeschlagenen Iliascodex in der Hand, in dem die Leiden ihres Unglücksmannes verzeichnet sind, und rechts packt Menelaos den unterlegenen Theseus beim Kragen und drängt ihn, seiner Wege zu gehen. Im Feld links davon sieht man die dem Gerichtsakt vorangehende Szene: die beiden irdischen Gatten um die Wette auf Helena einredend, die doppelt Umworbene erhebt abweisend die Hand. Rechts bringt Hermes, wie auf den lokrisch-epizephyrischen Votivtäfelchen (u. S. 391, 3), einen ἔριφος dem thronenden Pluton, links davon steht Orpheus, dessen Leier der Zeichner oder ein Restaurator als eine dem Altertum zweifellos unbekannte Geige ergänzt hat (ähnlich wie Raffael dem Apollon auf dem Parnaß eine Geige in die Hand gab). Auf der gegenüberliegenden Kuppelseite sieht man einen runden βόθρος, dem eine geflügelte Seele entschwebt, während ein zweites geflügeltes Eidolon auf die Öffnung — anscheinend einen Hadeseingang — zuschwebt. Die andern Felder scheinen lustwandelnde Selige, Begegnungen und ἀναγνωριςμοί zu enthalten. — Zu der als Weinstockdryade gedachten Ambrosia ist Mirjai (= Maria), die Personifikation der Mandäergemeinde zu vergleichen, die als Weinstock an der Mündung des Euphrat emporwächst (Lidzbarski, Johannesbuch der Mandäer, S. 6 Anm. 2; Luise Troje, Sitz.-Ber. Heidelberger Akad. phil.-histor. Cl. 1916, S. 57 Anm.) und der „erste Weinstock, dessen Inneres Wasser, dessen Laub Uthras, dessen Ranken Leuchten des Lichtes sind", Lidzbarski, Mand. Liturg. XL S. 68; W. Brandt, Mand. Relig. S. 76. Endlich Pherenikos von Herakleia bei Athen. III 78b über Ampelos, Syke, Karya, Balanos, Kraneia (= Kornelkirsche), Morea, Aigeiros, Pteleis als Töchter der Hamadryas und des Oxylos (= „Holzmann"; Hesych. ὄξυλος = ἰςό-ξυλος). Landschaftsfresken mit derartigen Baumnymphen von Dosso Dossi schmücken ein Zimmer der Villa Monte Imperiale bei Pesaro (Lichtbildaufnahme des Verf. im Besitz der Bibliothek Warburg).

menen Fassung bei Diodor III 65 der „Lykurgos“ von Dionysos nicht nur geblendet (o. S. 336, 0), sondern auch — wie die Weinrebe am Baum oder Weinbergspfahl — gekreuzigt wird.

Diese viel zu wenig beachtete Überlieferung vom gekreuzigten Lykurgos ist von großer Tragweite für ein schwieriges, archäologisch-religionsgeschichtliches Problem. Denn wenn die Kreuzigung in der Lykurgospassion durch die „poetische Gerechtigkeit“ der Wiedervergeltung, d. h. die sakralen Fiktionen des Kultdramas erklärbar ist, dann möchte man annehmen, daß auch noch andre Gestalten des dionysischen Kreises am Kreuze, d. h. am Weinbergspfahl bzw. am Baume litten und starben. So wird der Schmerzensmann Pentheus in den Bakchen vor seiner Zerreißung an eine Fichte gebunden[1]), und der Baum erfährt später kultische Verehrung.[2])



Abb. 121.

Auch von einer Kreuzigung des Orpheus scheint die Sage gewußt zu haben. Ein merkwürdiger Berliner Siegelzylinder[3]) des 3. Jhdts. n. Chr. mit der Inschrift ΟΡΦΕΟϹ ΒΑΚΚΙΚΟϹ scheint auf den ersten Blick den unter dem Halbmond und dem Siebengestirn am Kreuze hängenden Christus zu

1) Eurip. Bakch. 1058 ff. Ebenso war das Bild des Attis an den Stamm des heiligen Fichtenbaumes gebunden (Julian, *orat.* V 168 C, p. 218 Hertl.; Lyd., *de mens.* IV 41; Arnob., *Adv. Nat.* V 7; 16; 19; Firm. Matern., *de err. prof. rel.* 27, 1 etc.). Diese Vorgänge wird man allerdings nur soweit als „Kreuzigung“ bezeichnen können, als Labienus und Cicero im Rabiriusprozeß (Hitzig, Pauly-Wissowa IV 1728, 52) das altrömische *arbore infelici suspendere* im Prozeß des Horatius (Liv. I 26) und in den zwölf Tafeln (Plin., *n. h.* XVIII 12) der Kreuzigung gleichsetzten, obwohl das eigentlich wohl eher ein Aufhängen war; umgekehrt nennen aber die Juden — die die bei den Puniern (Justin XXII 7; Polyb. I 24, 6) nachweisbare Strafe eher von den Kananäern übernommen hatten — auch die Kreuzigung ein Aufhängen תלה. Kineas (o. S. 336, 4) hat griechisch die Strafe der Weinrebe für ihre sauern Trauben sicher ἐν ὑψηλῷ σταυρῷ κρεμαϲθῆναι oder ἀναϲταυρωθῆναι genannt, wobei σταυρόϲ auch einfach „Pfahl“ heißen kann, und ebensowohl ans Hängen an einen hohen Galgen gedacht werden könnte. Ob etwa der gekreuzigte Esel des Palatinischen Spottkruzifixes der Esel ist, der die Rebe abgefressen hat (o. S. 250, 4)?

2) Paus. II 2, 7. Die Korinther machen zwei Dionysosbilder aus dem Stamme. In derselben Weise wurde im vedischen Indien beim Tieropfer dem Baumstamm, an den das Opfertier gebunden wurde, Verehrung gezollt (Oldenberg, Relig. d. Veda², S. 259).

3) Eisler, Orpheus pl. XXXI; Dölger, ΙΧΘΥϹ III pl. XXXVI 2a; Wulff, Altchristl. Bildwerke I 1909, 234 Nr. 1146 Taf. 56; Kern, Orph. Fragm. p. 46 Nr. 150; o. Abb. 121.

zeigen, so daß man bisher bei der Zusammenstellung dieses Bildes mit jener Inschrift an einen gnostisch-christlichen oder orphisch-christlichen Synkretismus gedacht hat. Sozusagen als eine Umkehrung jener Kunstdenkmäler, die den Christos im Bild eines Orpheus darstellen, sei hier der leidende „ΟΡΦЄΟϹ ΒΑΚΚΙΚΟϹ“ im Bild des gekreuzigten Messias der Juden — so wie Dante den Christos kühn *Giove crocifisso* nennt — für einen Anhänger beider Kulte auf einen Siegelstein graviert worden.

Gegen diese Deutung sprechen jedoch sehr gewichtige kunstgeschichtliche Erwägungen. Zunächst treten bekanntlich christliche Kreuzigungsdarstellungen überhaupt nicht vor dem 5. oder 6. Jahrh. n. Chr. auf[1]), und so spät läßt sich der Siegelzylinder nach dem Schriftcharakter gar nicht ansetzen, wenn man noch so viel Gewicht auf die vulgäre Rechtschreibung legen wollte. Aber abgesehen davon, daß demnach zur Zeit der Herstellung des Siegelzylinders der christliche *crucifixus* als Kunsttypus noch gar nicht eingebürgert war, spricht auch der Stil der Darstellung entschieden gegen die Einordnung in die christliche Ikonographie: denn zum Unterschied von den steifen, auf dem *suppedaneum* des Kreuzes mehr stehenden als am Querholz hängenden altchristlichen Crucifixen hängt der Körper des ΟΡΦЄΟϹ ΒΑΚΚΙΚΟϹ in leicht geschwungener, fast praxitelischer Linienführung am Marterholz, ähnlich wie die christliche Kunst erst wieder seit dem Aufkommen der gotischen S-förmigen Körperhaltung den Schmerzensmann darzustellen pflegt.[2])

Man wird sich sonach dem Eindruck nicht entziehen können, daß das kleine Stück ursprünglich überhaupt nichts mit dem gekreuzigten Christos zu tun hat, sondern eine vereinzelte Darstellung der zufällig schriftlich nicht bezeugten Sage vom gekreuzigten, erst dann zerrissenen Orpheus sein muß. So wie der Zufall der Überlieferung es gefügt hat, daß die Sage von der gekreuzigten Ampelos οἰνομήτωρ nur durch einen Scherz des Rhetors Kineas, der Mythos vom gekreuzigten Lykurgos nur durch die vereinzelte Diodorstelle erhalten geblieben ist, ebensowohl kann der Berliner Siegelzylinder zufällig das einzige Zeugnis für die Mysterienlegende einer Kreuzigung des Orpheus sein.

1) Die bildliche Darstellung des *mysterium crucis* verlor das Anstößige erst, seit Justinian — aus Rücksicht auf das christliche Empfinden —, die Kreuzigung gemeiner Verbrecher durch das εἰϲ φοῦρκαν ἀναρτᾶν (Hitzig, Pauly-Wissowa VII 307, 25 ff.; IV 1730, 18—30) ersetzt, d. h. den T- oder †-förmigen durch den Y-förmigen Galgen verdrängt hatte. Merkwürdig genug, daß sich dann doch umgekehrt wieder das Gabelkreuz — als Andeutung des ξύλον ζωῆϲ (u. S. 340, 2), also des heiligen „Baumes“ — in die Crucifixusbilder eindrängte! Christus an ein aus Weinreben geflochtenes Kreuz geschlagen, Vorarlberger Kruzifix, Spieß a. o. S. 214, 3 a. O. Abb. 141, S. 259 (u. Taf. XXI, Abb. 122).

2) Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu bemerken, daß die Echtheit des Stückes über jeden Zweifel hinaus gesichert ist.

In der Tat, warum sollte nicht Orpheus, von dem Proklos[1]) ausdrücklich sagt, er habe denselben Tod erlitten, wie der Gott der von ihm gegründeten Mysterien, d. h. er sei zerrissen worden wie die „zertretene Rebe" und die „weinende Traube" (o. S. 231, 1, 2) — warum sollte nicht, frage ich, dieser Orpheus in den Mysterien auch an den Baum gebunden und gekreuzigt worden sein, wie die ἄμπελος οἰνομήτωρ? Unter diesem Gesichtspunkt wird dann die von L. v. Sybel schon in einem Katakombengemälde des 4. Jhrdts. in S. Callisto aufgezeigte Symbolik des christlichen Kreuzes als ξύλον ζωῆς[2]) besonders beachtenswert. Denn ξύλον ζωῆς, *es ḫajjm* Gen. 2, 9 ist die wörtliche Übersetzung des sumerischen GIŠ-TIN „Baum des Lebens" für das akkadische *ḫunnatu* = „die Rebe", d. h. es entspricht genau der griechischen, in eine Rebe verwandelten „Ambrosia" — und diese Bedeutung war Kirchenvätern[3]) wie Rabbinen[3]) gleich wohlbekannt.

Wenn es eine heidnische Sage vom gekreuzigten Orpheus gab, dann ist es natürlich sehr wohl möglich, daß das fragliche Siegel nachmals von einem Christen benutzt worden sein könnte; denn wenn Hippolytus von Rom[4]) und Clemens von Alexandria am Schluß seines „Protreptikos" in dem an den Mast gebundenen Odysseus ein Vorbild des Gekreuzigten sah[5]), wenn das Sirenenabenteuer des Odysseus auf einem altchristlichen Sarkophag[6]) abgebildet ist, warum sollten andere Christgläubige in dem an den Schiffsmast der Seeräubergaleere gebundenen Dionysos, in dem gekreuzigten Lykurgos, Ampelos oder Orpheus nicht ebenfalls Antetypen der Passion auf dem Golgathahügel gesehen haben? Wenn es aber einen Mythus vom Ὀρφεὺς σταυρωθείς bei den Heiden überhaupt nicht und Bilder des gekreuzigten Jesus bei den Christen des 3. Jhrdts. noch nicht gab, wie sollte ein Gnostiker dazu kommen, einen noch nicht üblichen christlichen Kunsttypus mit der in keinem orphischen Mythus begründeten Deutung auf Orpheus zu beschriften?

---

1) Kern, Orph. Fragm., p. 36 Nr. 110. 2) ZNTW. 1920, S. 86.

3) Griech. Baruchapok. 4, Kautzsch, Pseudepigr. S. 451; Apokal. Abrahams ed. Bonwetsch, Stud. z. Gesch. d. Theol., 1898 c. 23; Aethiop. Henoch. 32, 4; *Berakhot* 40b; Sanh. 70b (Levy, Nhb. WB. II 242b s. v. ילִלָה; Genes. rabba sect. 19, 19b, Levy III 666b s. v. עֵנָב; L. Ginzberg, Die Hagada bei den Kirchenvätern und in den Apokryphen, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 1899/1900, S. 122; J. Dreyfuß, Adam u. Eva nach der Auffassung des Midrasch, Fresko von *El Bagawat*, L. Troje, Sitz.-Ber. Heidelberg. Akad. phil.-histor. Cl. 1916, S. 10. S. o. S. 147, 7.

4) ref. VII 13, p. 190 Wendland.

5) G. P. Wetter, Altchristl. Liturgien; Das altchr. Mysterium, Göttingen 1921, SS. 102. 156.

6) Brehier, L'art chrétien, Paris 1918, p. 24; Grisar, Hist. de Rome et des Papes, Paris 1906, I, p. 437 Fig. 131.

Offenbar ist die bisherige Erklärung — ich selbst habe darin geirrt — als widersinnig aufzugeben, und das umsomehr, als die Mondsichel und das Siebengestirn über dem Kreuz weder eine christliche noch eine „gnostische" Erklärung zuläßt, während sie unschwer bei einer Kreuzigung des Orpheus als kalendarische Andeutung des Zeitpunkts für das Aufbinden (ἀναςταυροῦν) der Reben — „wenn der Neumond in den Pleiaden steht" — mit der kalendarischen Bestimmung der Weinernte nach dem ersten Herbstvollmond bzw. dem Spätuntergang der Pleiaden (o. S. 230, 6) zusammengestellt werden kann.

Volle Sicherheit wird sich freilich nicht gewinnen lassen, bevor nicht eine neue literarische Überlieferung über einen gekreuzigten Orpheus die Deutung des Berliner Haematitsiegels gegen jeden Zweifel sichert. Eine solche Bestätigung könnte man recht wohl etwa von einem neuen Papyrusfragment der „Bassarai" des Aischylos erwarten. Denn wenn die Bakchen des Euripides sich stofflich wirklich so genau an die Bassaren des Aischylos anlehnen[1]), so würde man erwarten dürfen, daß Orpheus vor der Zerreißung durch die Bassariden an einen Marterpfahl gebunden wurde, wie der Pentheus des Euripides an die Fichte. Auf die Kreuzigung (ςταύρωςις) der Rebe würde man die des ΟΡΦΕΟϹ ΒΑΚΚΙΚΟϹ auf dem fraglichen Siegel nur dann beziehen können, wenn †-förmige Weinbergspfähle nachweisbar wären[2]) oder der Orpheus des Siegels an einem Baum, einem Gabelpfahl oder Andreaskreuz hinge; denn nur das würde tatsächlich den *arbores*, *furculae*[3]) und *cantherii*[4]) im Weinberg entsprechen; da das aber offenkundig nicht der Fall ist, muß ein andrer Gedankengang dahinterstecken: die rabbinische Überlieferung[5]) über die Kreuzigungsstrafe schreibt vor, den Verbrecher „nach Art der Fleischer"[6]) mit beiden Händen an dem Querholz einer Bohle aufzuhängen, und diese Angabe „nach Art der Fleischer" stimmt sehr gut zu den Nachrichten[7]), daß Apollon den Marsyas, bevor er ihn

---

1) Gruppe in Roschers ML III 1; 1166, 2f.

2) Vgl. über die *palus, pedamenta*, das *iugum* (= Rahmen) die bei Bassermann-Jordan S. 159ff. angeführten Stellen.

3) *bipedales furcillae* Varro, *de re rust.* I 8.

4) Columella IV 14 IV 12: *„aut veteres arundines binas singulis vitibus applicabimus aut . . . vetera deponemus hastilia quibus annectantur singulae transversae perticae in imam partem ordinis. Quod genus iugi canterium vocant rustici"*.

5) Sanhedr. 46a (R. Jose).

6) Wie das gemeint ist, sieht man am besten an Rembrandts drei Studien eines geschlachteten und aufgehängten Ochsen (Louvre, Glasgow, Budapest). Rembrandts Gemälde, Klassiker der Kunst in Gesamtausgaben, Bd. II, Stuttgart 1904, S. 194f.

7) Jessen in Roschers ML II 2, 2442, 33—31, Kunstdenkmäler dieser Art ebenda 2457, 22—2458, 41.

schindet, an einer Pinie, Platane o. dgl. aufhängt. Der gekreuzigte Lykurg, der an den Baum gebundene und dann erst zerrissene Pentheus — bzw. der ans Kreuz geheftete ΟΡΦΕΟC ΒΑΚΚΙΚΟC — würden also dem Opfertier entsprechen, das man zum Abziehen der Haut, die als Schlauch oder Pelz verwendet wurde (o. S. 266, 2—4) — natürlich vor dem διαςπαςμός — nach Schlächtersitte an einen Baum oder Pfahl oder auf einem Kreuz aufhängte.[1]) Auch das bei Orpheus überlieferte Abschneiden des Kopfes würde zu der oben S. 268, 4 beschriebenen Art des Hautabziehens beim ἀςκὸν δέρειν gut passen.

Überhaupt lassen sich noch weitere wichtige Schlüsse aus den Einzelzügen der verschiedenen Berichte über das Mysterium des Orpheus ziehen: Frazer[2]) hat schon darauf hingewiesen, daß bei Ovid[3]) die rasenden Weiber den unglücklichen Sänger mit zerstreut umherliegenden Ackergeräten — Hauen, Karsten und Rechen[4]) — erschlagen, nachdem sie unmittelbar vorher ein Ochsengespann in Stücke zerrissen haben, und zum Vergleich auf ein westafrikanisches Menschenopferritual[5]) verwiesen, bei dem die Opfer mit Spaten und Hauen erschlagen und in ein frisch beackertes Feld[6]) vergraben wurden. „*Such a mode of sacrifice points to the identification of the human victim with the fruits of the earth.*"

Ich würde das nach dem oben Gesagten lieber so ausdrücken, daß das Martyrium des mit Hauen, Karsten und Rechen getöteten

1) Daß es in griechischer Vorzeit „eine Art Opferung gegeben hat, bei der das Opfertier nicht sogleich getötet, sondern mit Stricken an einem Pfosten oder Baum in die Höhe gezogen und erst dann abgeschlachtet worden ist", hat F. Solmsen, Zeus Thaulios, Hermes 1911, XLVI, 286ff. gezeigt. Vgl. Ilias 20, 403ff. und die an einem Pfeiler aufgehängte Opferkuh auf Mzz. von Ilias (Roscher, ML V 534, 63ff.).

2) Attis, Adonis, Osiris, London 1907, 333, 2. Vgl. dazu Eisler, Orpheus, London 1921, p. 4, 3, wo der Zusammenhang mit der Themistiosstelle (u. 343, 2) hergestellt ist.

3) Metam. XI, 33—38. Bei Kern, Orph. Fragm. p. 40, No. 132 beginnt das Zitat leider erst mit v. 50, so daß dem Benützer der wichtigste Sonderzug dieser Quelle entgeht.

4) Auf den Vasen von Nola, Arch. Zeit. 1868, Taf. 3, Roscher, ML III 1, 1181, Abb. 5, geht eine Mänade mit einer „Mörserkeule" auf Orpheus los (so Gruppe, a. a. O. letzte Zeile v. unten). Man könnte diese merkwürdige Keule auch für ein primitives Werkzeug zum Zerschlagen schwerer Erdschollen oder für den Mosterkolben der Winzer zum Zerstampfen der Trauben halten, der freilich für die Antike m. W. nicht bezeugt ist. Irgend ein landwirtschaftliches Gerät ist es sicher. Auf einer noch unveröffentlichten Hallenser Vasenscheibe (u. Taf. XXI, Abb. 123) zeigte mir Prof. Koch freundlichst eine Mänade, die mit der Sichel auf Orpheus losgeht. Vgl. hierzu Hauser, Orpheus und Aigisthos, Arch. Jb. 1914, S. 26ff. (S. 27 Abb. 1, S. 28 Abb. 2) über die „improvisierten Waffen, Steine, Bratspieße, Schlachthammer und sichelförmigen Messer (Loeschke: Küchengeräte') der Mörderinnen des Sängers".

5) Labat, *Relation historique de l'Éthiopie occidentale* I, 380.

6) Das Ochsengespann und die Ackergeräte, die herumliegen, zeigen in der Tat, daß die Bluttat auf dem zur Saat vorbereiteten Feld stattfindet.

Opfers sichtlich einen Abschnitt — und zwar das Töten und Verscharren zur Saatzeit — aus dem „Sitalkas“, dem thrakischen Lied von „Rugens Peine“ darstellt; die Tötung mit Sicheln würde ebendaher stammen, aber aus dem Ernteteil des Klageliedes, die Mörserkeule würde auf das Zerstoßen des Leinsamens in der Ölstampfe[1]) deuten und damit auf ein Motiv der Linosklage. Die Tötung oder doch Mißhandlung menschlicher Opfer mit solchen Geräten deutet m. E. nicht auf ihre Gleichsetzung mit der gemarterten Pflanze — das scheint mir nicht schlicht und urtümlich genug gedacht — sondern ist ganz einfach der oben mehrfach nachgewiesene Vergeltungsritus an den angeblich „Schuldigen“, durch den der Ackerbauer den Zorn des Roggens oder Flachses o. dgl. von sich abwälzen will.

Den zugehörigen Mythus selbst aber wird man ganz leicht aus dem Bericht des Themistios[2]) wiederherstellen können, der ohne weiteres zu den spärlichen aber bezeichnenden Angaben über die Sagenfassung in den „Bassarai“ des Aischylos paßt: Orpheus ist ein Gegner des Dionysoskultes, gerade wie Lykurg und Pentheus, nur andrer Art: er verehrt keinen andern Gott als Apollon Helios — der ihm alle andern Götter in sich zu schließen scheint —, auf der einsamen Bergeshöhe. Als Stifter des ὀρφικὸς βίος[3]) und Prediger der ἄψυχος βορά bekämpft er — wohl durch die Lehre von der Seelenwanderung, die er mit dem bei dem Befreiungsversuch der Eurydike in der Unterwelt Gesehenen begründen kann — die blutrünstige bakchische Omophagie der Mänaden als Kannibalismus; statt der Jagd auf lebende Tiere lehrt er die Menschen den Ackerbau und die Obstzucht[4]), damit sie sich tierischer Nahrungsmittel enthalten und so das Bestialische aus ihren eigenen Seelen (o. S. 76, 4) ausscheiden können. Auch den Göttern selbst befiehlt er nur unblutige Spenden, Bildopfer, Brote in Tiergestalt[5]) u. dgl. darzubringen. Sogar die Tiere besänftigt er durch seine Zauberlieder und bekehrt auch sie zur Pflanzenkost (o. S. 26,4). Geschlechtliche ἐγκράτεια (o. S. 293, o) mag er gleichfalls gepredigt[6]) und vermutlich damit begründet haben, daß nur durch Selbstüberwindung das leidensvolle „Rad der Geburten“ zum Stillstand gebracht werden könne.

1) Vgl. aber Hauser a. a. O. S. 29 über den „mächtigen hölzernen Stößel, mit dem die Hausfrauen Korn im Mörser zu Mehl stampfen“ (Blümner, Technol. I² 18). Das würde dann doch auf „Roggens Pein“ (o. S. 236ff.) deuten.

2) Kern, Orph. Fr. No. 112, p. 33, orat. XXX, 349b, p. 422, 10, Dind. o. S. 130, 2.

3) S. u. S. 349. 4) O. S. 109, 4; 300, 3.

5) Eisler, Arch. f. Rel.-Wiss. XIII, 625f. zu Empedokles Fr. 128.

6) S. u. S. 350, 1, o. S. 292, 4; die weiberfeindliche Haltung des in der Einsamkeit lebenden euripideischen Hippolytos wird a. a. O. mit dem ὀρφικὸς βίος in Zusammenhang gebracht.

Zur Strafe läßt der verleugnete und bekämpfte Gott Dionysos zuerst das Gespann der nach Orpheus Angaben an den Pflug geschirrten Ackerochsen zerreißen und dann den leidenschaftlichen Gegner der blutigen Opfer selbst mit den von ihm erfundenen Ackergeräten erschlagen, am Baum aufhängen, köpfen, schinden, schließlich in Stücke reißen[1]. Den Schluß der Aeschyleischen Tragödie wird die Versöhnung des Dionysos durch Apollon gebildet haben, ein Friedensschluß, der dem neuen Gott Anteil am delphischen Tempel und Orakel und halbjährige Herrschaft in Delphi zum Ausgleich für die Anerkennung des von Orpheus auf dem thrakischen Pangaion gestifteten Apollonheiligtums gewährte und wohl auch die Frage der bei den Griechen in den öffentlichen Kulten nie abgeschafften blutigen Opfer irgendwie im konservativen Sinn entschieden haben muß. Dem Orpheus selbst wird ein Heroenkult, Fortdauer der von ihm gestifteten Mysterien und ewiges Forttönen seiner Leier und seiner Stimme, d. h. Unsterblichkeit seiner Lieder und milden Lehren, gewährt worden sein.

Daß der so vermutungsweise wiederhergestellte Inhalt der aischyleischen Orpheustragödie dem ἱερὸς λόγος der Mysterien sehr nahe kam, wird man aus den doch wohl auf dieses Stück zu beziehenden Nachrichten entnehmen dürfen, daß Aischylos einmal wegen Mysterienverrats, begangen durch die Aufführung eines Stückes, gerichtlich verfolgt worden sei.[2]

39. Der Name des Orpheus.

In Übereinstimmung mit dem Wesen des Helden eines derartigen wohl zusammenhängenden Mythus von einem apollinischen Kulturheros und religiösem Lebensreformer sollte natürlich am Ende auch der Name des Orpheus gedeutet werden können.

---

1) Hierzu mag man an den blutigen Zusammenstoß des Opferers der Feldfrüchte mit dem Opferer der Herdentiere in der Qain- und Abellegende, Genes. 4, 3f., erinnern.

2) Auf diesen Fall spielt Aristoteles, *Eth. Nicomach.* III, 2, p. 1111a an, wo als Beispiel einer unbewußten Gesetzesübertretung gesagt wird: „ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν ὥσπερ Αἴσχυλος τὰ μυστικά“. Nach Clem. Alex. II, 14: „ἀφείθη ἐπιδείξας αὑτὸν ⟨μὴ⟩ μεμυημένον“ wurde er nämlich freigesprochen, weil er bewies, er sei gar kein Eingeweihter. Das kann sich nur auf die Orphika beziehen, denn in die Eleusinien war er natürlich, wie fast jeder auf sich haltende Athener, eingeweiht (Aelian, v. h. V 19; cf. Aristoph., Ran. 886). Die Angabe des Apsines, *art. rhet.* II, 304, 7 Sp., die Eumeniden seien das inkriminierte Stück gewesen, ist sicher falsch, denn diese Tragödie enthält nichts Mystisches. Es kann sich nur um die Βασσάραι oder die Κάβειροι, die Ἠδωνοί oder den Πενθεύς handeln, die allesamt zum dionysischen Mythenkranz gehören. Die ganze Geschichte ist sehr lehrreich, weil sie zeigt, wieviel von den „Geheimnissen“ auch den Uneingeweihten bekannt war. Insbesondere Aischylos wird seine Kenntnisse bei seinem Aufenthalt in Thrakien empfangen haben.

In älteren Arbeiten über diesen Gegenstand[1]) habe ich zum Ausgangspunkt der etymologischen Erklärung die o. S. 93ff. erörterte Auffassung des tieranlockenden Leierspielens des Orpheus als eines Jagdzaubers zu nehmen versucht und zu dem dort erörterten flötenden Netzfischer im Gleichnis des Kyros den bei der heiligen Quelle des Apollon von Sura in Lykien geübten Brauch verglichen, die zu ichthyomantischen Zwecken mit Fleisch gefütterten heiligen Fische durch dreimaliges Flötenblasen heranzupfeifen[2]) — ähnlich wie heute noch in Fischzuchtteichen Karpfen durch Pfiff oder Glockenzeichen herbeigerufen werden.[3]) In Erinnerung an den nicht auf der Leier spielenden, sondern Jagdhorn blasenden „Orpheus unter den Tieren“ von Knole Castle (Taf. VI, Abb. 31) schien es mir kein bloßer Zufall, daß die erwähnten heiligen Fische des Apollon in Lykien gerade ὄρφοι[4]) hießen[5]), zumal da man in der ältesten erhaltenen Schil-

1) „Weltenmantel“ S. 241, 0, Nachtr. u. S. 671, 7 und „Orpheus — the Fisher“, London 1921, pp. 14 u. 298.

2) Plin., n. h. 32, 8: *Nam in Lycia Myris in fonte Apollinis, quem Curium* (= COYPION) *appellant ter fistula evocati veniunt (sc. pisces) ad augurium. Diripere eos carnes abjectas laetum est consultantibus, caudis abicere dirum*“.

3) Brehm, Tierleben, Volksausg., Leipzig 1893, III, 322: „Karpfen, die in kleinen Parkteichen gehalten und regelmäßig gefüttert werden, gewöhnen sich bald an ihre Pfleger, lernen es, einem ihnen gegebenen Ruf oder Zeichen zu folgen, schwimmen z. B. auf das Läuten einer kleinen Glocke oder einen gewissen Pfiff herbei und umstehen dann die Futterstelle, der erwarteten Nahrung harrend“. Ebenso kennen nach Aelian XII, 1 (unten Anm. 5) die heiligen Fische von Sura in Lykien die Stimme des Priesters, zeigen Freude, wenn er kommt, Trauer, wenn er ausbleibt.

4) Über den ὄρφος-Fisch s. G. Schmidt, Philologus, Suppl. XI, S. 287f. Gewöhnlich erklärt als der „Wrackfisch“, *polyprium cernuum*, ein sechs Fuß langer Riesenbarsch, sehr wohlschmeckend, der nach dem genannten Autor gelegentlich längere Zeit auf einem Wrack liegend angetroffen wird, bis ihn eine höher gehende Welle wieder mitschwemmt. Die Fischer von Morea nennen ὄρφος den *serranus gigas* (frz. *serran le méron*), im heutigen Kreta wird der Name auf den *labrus maculatus* angewandt, der auch *pietropsaro*, „St. Petersfisch“ genannt wird, eine Christianisierung der alten Anschauung, daß der Fisch dem Apollon heilig sei. Die heutige Aussprache des Namens ist ῥόφος, was gegen die Prellwitzsche und Osthoffsche, auch sonst unwahrscheinliche Ableitung von ὀρφνός = „dunkelbraun“ spricht und auf die viel befriedigendere von ῥοφεῖν = „schlingen“, „schlürfen“ (**srobh*), lat. *sorbeo* (**srbh*), lit. *surbiù* = „saugen“, lett. *streba* = ein „Betrunkener“, armen. *arb* = „Orgie“ „Zechgelage“ (Boisacq, Dict. étym., Heidelberg 1916, S. 844) hinzuweisen scheint. Über ορ = r̥̄, s. Brugmann-Thumb, Griech. Gramm., München[4], 1913, S. 102. Vgl. aber unten S. 349, Anm. 2.

5) Aelian n. a. XII, 1: Μυρέων τῶν ἐν Λυκίᾳ κόλπος ἐστὶ καὶ ἔχει πηγήν, καὶ ἐνταῦθα νεὼς Ἀπόλλωνός ἐστι καὶ ὁ τοῦδε τοῦ θεοῦ ἱερεὺς κρέα μόσχεια διασπείρει τῶν τῷ θεῷ τεθυμένων, ὀρφώ τε οἱ ἰχθύες ἀθρόοι προσνέουσι, καὶ τῶν κρεῶν κατεσθίουσιν οἷα δήπου καλούμενοι δαιτυμόνες καὶ χαίρουσιν οἱ θύσαντες, καὶ τὴν τούτων δαῖτα πιστεύουσιν εἶναί σφισιν ὄτταν ἀγαθήν; ibid. VIII, 5. πέπυσμαι δὲ καὶ κώμην τινὰ Λυκιακὴν μεταξὺ Μύρων καὶ Φελλοῦ Σοῦρα ὄνομα, ἐν ᾗ μαντεύονταί τινες ἐπ᾽ ἰχθύσι καθήμενοι. καὶ ἴσασιν ὅτι καὶ νοεῖ ἥ τε ἄφιξις αὐτῶν κληθέντων καὶ ἡ ἀναχώρησις καὶ ὅταν μὴ ὑπακούσωσι τί δηλοῦσι, καὶ ὅταν ἔλθωσι πολλοί, τί σημαίνουσιν. ἀκούσει δὲ

derung[1]) der von Orpheus' Gesang bezauberten Tiere auch die Fische ausdrücklich erwähnt findet: ich nahm daher an, daß ὀρφεύειν das ichthyomantische Anlocken der ὄρφοι und Ὀρφεύς bzw. Ὀρφίτης[2]), Ὀρφώνδας[3]) ursprünglich der „Orphos-Fischwahrsager" des lykischen Apollon, bzw. der Fischzauberer schlechthin gewesen ist, der seine Kunst im übrigen auch an andern Lebewesen zeigt, so wie es bei Plinius VII, 55, heißt, Kar, der Eponym der Karier, habe die Vogelschau erfunden, Orpheus aber als erster andre Tiere zu Orakeln benützt.

Da der bogenspannende Apollon selbst als Jagdgott[4]) verehrt wurde und auch von seiner Leier die Wunderwirkung auf die Tiere der Wildnis berichtet wird[5]), ebensowohl aber als Angelfischer[6]), als Beschützer der heiligen Orakelfische — der oben genannten ὄρφοι — und als Herden- und Hirtengott[7]) galt, überhaupt fast in allen wesentlichen Zügen seiner Wirksamkeit mit Dionysos übereinstimmt[8])

τὰ μαντικὰ τῶν σοφῶν ταῦτα καὶ πηδήσαντος ἰχθύος καὶ ἀναπλεύσαντος ἐκ βυθοῦ καὶ τροφὴν προσεμένου καὶ αὖ πάλιν μὴ λαβόντος. cf. Polycharm, Λυκιακά ap. Athen. VIII, 8, p. 333d; Plut. soll. an. 23; Steph. Byz. s. v. Σοῦρα. CIG. 4303 i. k. Benndorf-Niemann 31. Benndorf in Petersen-Luschan, Reisen durch Lykien 46, 1.

1) Simonides Fr. 40 Bergk[4]: „τοῦ καὶ ἀπειρέσιοι ποτῶντο ὄρνιθες ὑπὲρ κεφαλᾶς ἀνὰ δ' ἰχθύες ὀρθοὶ κυανέου ἐξ ὕδατος ἅλλοντο καλᾷ σὺν ἀοιδᾷ (vgl. o. Anm. o den πηδήσας ἰχθύς).

2) Lyk. Inschrift von 149 n. Chr. Petersen-Luschan II, p. 124, No. 161: „Salbidienus Scipio Ὀρφίτης". Flavia Ὀρφίτα CIG. II, 1985; Ὄρφιτε CIG. II, 2169. Ὀρφίτης, ein Presbyter, Socr. hist. eccl. 25, 6; Ὀρφιτιανός CIG. III, 1603.

3) Boeot. Personenname, Pausan. 10, 7, 7; kleinasiatische („kanesische") Participialbildung auf *-andas* (E. Forrer, ZDMG. 76, 211).

4) Aischylos Fr. 200 (ἀγρεὺς δ' Ἀπόλλων ὀρθὸν εὐθύνοι βέλος). Sophokles, Oed. Col. 1091 ἀγρευτάς. Pausan I, 41, 3: Apollon *Agraios* und Artemis *Agrotera* in Megara. Xenoph. Kyn. 1, 1: Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος ἄγραι καὶ κύνες. Apollon κυνηγέτης Menander von Laodikeia, Spengel, Rhet. Gr. III, 442, 5. K. Ziegler verweist dazu auf Herond. mim. 3, 34, wo zwar Ἄπολλον ΑΥΡΕΥ im Papyrus steht, aber wohl ἀγρεῦ zu lesen sein wird.

5) o. S. 93, 6. Dazu Menander a. a. O. 445, 31: „περί σε (scil. Ἀπόλλωνα) θηρία, περί σε θυάδες". Rotfig. Vasenbilder, Apollon mit Reh oder Hindin darstellend, Overbeck, Kunstmyth. II, 3, 56f., 65. Apollonstatue des Kanachos mit dem springenden Hirschkalb auf der Hand, Furtwängler, Gemmen XL; Plin. n. h. 34, 75; Overbeck, Schriftquellen 404—406; Kunstmyth. II, 3, 22ff. Heilige zahme Hirsche am Heiligtum des Apollon Hylates (= Silvanus) Aelian, nat. an. XI, 7; Schol. Lykophr. 448.

6) Hesych: Δονακ(ί)ταν τὸν Ἀπόλλωνα Θεόπομπος (codd. Δονάκταν; Δονακίτην E. Maaß, Griech. u. Sem. 83, 2). Das Wort könnte freilich auch „Rohrpfeifer" oder „Leimrutensteller" heißen. In Delos war dem Apollon das Fischrecht an der ganzen Küste vorbehalten (Bull. corr. Hellén. VI, 19f., XIV, 309f., Z. 36f.). In Halikarnaß gehört ihm das θυννοσκοπεῖον und die ganze Tunfischfängerei.

7) Reiche Belege bei Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch. 1243, 2.

8) Apollon als Schützer der Reben im thrakischen Mesembria CIG. II, 2054. Apollon Σικερηνός im thrakischen Ergissa (von σίκερα = „Rauschtrank") Bull. corr. Hellén. VI, 1882, 178; V, 1881, 128; Apollon der „Küfer" (κυπεύς) Lykophr. 426. Σταφυλοδρόμοι beim apollinischen Karneenfest Hesych. s. v.; Bekker, anecd. 305. Apollon κίσσιος in Alabanda, Friedländer, Zeitschr. f. Numism. VIII, 9, Taf. II, 5. A. Κισσεο-

der ja auch seinerseits als Fischergott (Δ. Ἁλιεύς) in Erscheinung tritt (o. S. 103, 7) —, so schien die Annahme nicht unberechtigt, daß bei der in Delphi zweifellos vorliegenden, allseits angenommenen Verschmelzung thrakischer Dionysoskulte und ursprünglich kretischer, bzw. lykisch-kleinasiatischer Apolloreligion[1]) der „Orpheus", d. h. der die heiligen ὄρφοι mit Musik anlockende und dann mit ihrer Hilfe orakelnde Apollopriester, in das Gefolge des Dionysos-Zagreus-Halieus geraten und so zum Träger jener sicher in Delphi erfolgten Sänftigung und Hellenisierung der wild orgiastischen thrakischen Dionysoskulte geworden sei.

Dagegen spricht freilich der gewichtige Grund, daß Orpheus der ganzen Überlieferung als Thraker, nicht als Lykier gilt, und umgekehrt in Lykien, wo die heiligen ὄρφοι-Fische bezeugt sind, auch nicht die leiseste Spur des „Orpheus" zu finden ist.

Dazu kommt noch, daß die vorstehende Etymologie nur eine von mehreren andern, ebensogut denkbaren Möglichkeiten darstellt: Vor allem könnte Ὀρφεύς zwar tatsächlich wie ὄρφος[2]) von ῥοφεῖν = „schlürfen", abgeleitet sein, der Name aber unmittelbar und ohne Beziehung auf den ὄρφος-Fisch als „Schlürfer", „Säufer"[2]), zu lett. *streba* = „Betrunkener" und armen. *arbo* = „Zechgelage" gehören, dem natürlich ein thrakisch-phrygisches Wort gleicher Bildung und Bedeutung entsprochen haben müßte. Dann müßte es auf die ekstatische Rauschmantik der trunksüchtigen Thraker[3]), die heilige Rauschbegeisterung (ἔκστασις, μανία) der Sänger, Tafelmusiker und Dichter[4]) bezogen werden, wonach „Orpheus" einfach der dionysisch trunkene Sänger des bakchischen Kreises wäre.

Ursprünglich könnte sich ein Name mit der Bedeutung „Schlürfer" auch auf ein vampyrisches Nachtwesen bezogen haben, und dazu würde der Mythus von dem Versuch, die Eurydike aus dem

---

χαίτης Parthey, Zwei Zauberpapyri II, 98a, p. 45 usw.; Wernicke, Pauly R E², II, 9, 62f., cf. 35. Menander von Laodikeia (s. o. S. 346, 5) III, S. 445, 31 Spengel: „... Δελφοὶ δέ σε διπλῇ προσηγορίᾳ τιμῶσιν, Ἀπόλλωνα καὶ Διόνυσον λέγοντες, περὶ σὲ θηρία, περὶ σὲ θυάδες".

1) Vgl. Eurip. Likymn. Fr. 477, N²: δέσποτα φιλόδαφνε Βάκχε, Παίαν Ἄπολλον Εὔλυρε..." Aeschyl. Fr. 341: „ὁ Κισσεὺς Ἀπόλλων ὁ Βακχεὺς ὁ μάντις".

2) Zu dem Fischnamen ὄρφος verzeichnen die Lexika einen „heteroklitischen Plural" ὀρφεῖς bei Marc. Sid. 33. Es muß also auch für den Fisch die Bezeichnung ὀρφεύς = „Schlürfer" neben ὄρφος und ῥοφός gegeben haben, bzw. sie konnte nach Willkür und Versbedürfnis beliebig gebildet werden.

3) Zeugnisse Rohde, Psyche⁴ II, 16, 3. Vgl. o. S. 148, 1 über das bessische Orakel.

4) Platon, Ion 534a: ...οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσι, ἀλλὰ... βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ ποταμῶν μέλι καὶ γάλα...

Grabe wieder heraufzuholen und der barbarische Zug vom abgeschnittenen Kopf des Orpheus gut passen, da es noch heute in diesen Gegenden Sitte ist, einer des Vampyrismus verdächtigen Leiche den Kopf abzuschneiden[1]) und den Körper in Stücke zu reißen.[2]) Noch genauer stimmt zu den Legenden vom Haupt des Orpheus der in der Normandie übliche Brauch, Leichen, an denen man während der Totenwache die vermeintlichen Zeichen der Verwandlung in einen Werwolf merkt, den Kopf abzuschneiden und in einen Fluß zu werfen.[3]) Das Zusammentreffen ist umso merkwürdiger, als gerade in Frankreich der seltsame Aberglauben nachweisbar ist, daß die Pfeifer (*flûteurs*) die Wölfe durch ihr Spiel hinter sich herzuziehen imstande sind, wobei sie diese dorthin leiten, wo gute Beute zu finden ist. Die *flûteurs* selber pflegen sich, um bei solchen Gelegenheiten ihren Feinden zu entgehen, ihrerseits in Wölfe zu verwandeln.[4]) Es wäre an sich sehr wohl denkbar, daß der Zauberer, der durch sein Spiel und Lied die wilden Tiere bändigt und Lykanthropen erlöst, dabei selbst ursprünglich als lykanthropisches Nachtwesen, als ein „Schlürfer" gedacht gewesen wäre.

Eine dritte Möglichkeit[5]) haben Klausen[6]), Fick[7]) Bechtel[8]) und O. Kern[9]) gesehen, wenn sie den Namen „Orpheus" unter Hin-

---

1) Frazer, *Journ. Anthropolog. Institute* XV, 66; Ralston, *Russian Folktales*, p. 324; K. Helm, Altgerm. Religionsgesch., Heidelberg 1913, p. 133.

2) Lawson, *Mod. Greek Folklore*, p. 371, 488, 502f.

3) Sébillot, *Folklore de France*, Paris 1907, IV, 240.

4) Sébillot, a. a. O., I, p. 284f. Vgl. A. Dumas, *Le guide des loups.*

5) Die beliebte Ableitung von ὀρφνός „dunkel" (cf. akkad. *arpu* „finster", hebr. *'arafel* = „Wolkendunkel"), würde auf einen Namen wie den der indischen Hirtengottheit *Krishna* = „der Dunkle", „der Schwarze", bzw. der „Verdunkler" d. h. auf den Schwarzmond oder ein chthonisches Wesen führen; unhaltbar ist S. Reinachs Vergleich mit ὄφρυς. Nur der Vollständigkeit halber führe ich an, daß man Orpheus für eine durch „ionisch-aeolische Psilose" (Schwund des *spiritus asper*, s. Otto Hoffmann, Gesch. d. griech. Sprache, Leipzig 1916, S. 28 über ὅσπερ, ὑμεῖς, ἕκαστος, ἰρός für ἱερός u. dgl., besonders lesbisch ὄρπαξ für griech. ὅρπηξ, dor. ὅρπαξ „Schößling", „Zweig", *sarmentum*) entstandene ionisch-aeolische Nebenform eines Namens * Ὁρφεύς halten und dieses als — „Harfner" deuten könnte, unter der Annahme, daß die Thraker — als Lehnwort? — für das Saiteninstrument einen Ausdruck * ὅρπη o. dgl., entsprechend dem zu lat. „*carpere*" = „zupfen" griech. καρπός gehörigen altdeutschen *harfa*, altisl. *harpa* besessen hätten. Aber so gut die Bedeutung passen würde — U. Wilcken, Griech. Geschichte, München 1924, S. 89 nennt Orpheus den „uralten Heros der Kitharoden (Beleg?) — die sprachlichen Voraussetzungen sind allzu künstlich und doch wenig wahrscheinlich. — Schließlich mag noch der libysche Volksstamm der Ὀρφεῖς Ptolem. 4, 6, 19 Erwähnung finden, da o. S. 110, 2 auf das Vorkommen des Wortes βασσάρα „Fuchs" im libyschen und auf die Möglichkeit einer Stammverwandtschaft der Libyer mit den Luviern und Lykern Kleinasiens aufmerksam gemacht wurde.

6) Artikel „Orpheus" bei Ersch & Gruber III, 6, 12, 16.

7) Zeitschr. f. vgl. Sprachwiss. XLVI, 1914, 97.

8) Ebd. 508 und bei Kern, Orpheus, p. 16.

9) Orpheus, Berlin 1920, S. 16. Orph. Fr., p. 2, No. 4.

weis auf die Hesychglosse ὀρφοβόται · ἐπίτροποι ὀρφανῶν[1]) von einem dem lateinischen *orbus* „verwaist“, „vereinsamt“ entsprechenden griechischen[2]) * ὄρφος[3]) ableiten und ihn unter Vergleich des Namens Οἴαγρος[4]) als den „Heros einer in der Einsamkeit lebenden Kultgenossenschaft“ erklären. Bei dieser Erklärung könnte man zunächst von der bei Kern noch nicht belegten, (s. aber u. S. 351, 2), mit dem Begriff der Einsamkeit und des „einsam Machenden“ an sich nicht ohne weiteres vereinbaren „Genossenschaft“ absehen und den Sohn des „einsam Jagenden“ oder „allein in der Wildnis“ Hausenden als den Stifter des ὀρφικὸς βίος, d. h. des „Einsiedler-lebens“ (vgl. μοναχός und μοναχ-ικὸς βίος oder ἐρημικὸς βίος) auffassen; ὀρφίτης wäre genau wie das nur christlich bezeugte ἐρημίτης[5]) „Einsiedel“ gebildet, und ὀρφόω, bzw. * ὀρφέω oder * ὀρφεύω könnte wie ἀγυρτέω und ἀγυρτεύω neben ἀγυρτάζω intransitiv gleich ἐρημάζω, μονάζω gemeint gewesen sein, genau wie βακχεύειν sowohl transitiv[6]) — „in die βακχικά einweihen“ — als intransitiv = „bakchisch schwärmen“[7]) belegbar ist.

Andererseits kann ja sehr wohl an den die Menschen „vereinsamenden“ d. h. zum *vānaprastha* der Inder[8]), zu dem asketischen,

1) Ebenso ὤρφωσεν · ὠρφάνισεν Hesych („aus Sophokles?“ Pape-Benseler-Sengebusch).

2) Da nach Boisacq, *Dict. étymol.* 719 der Stamm auch im armenischen (Hübschmann, Armen. Gramm. I, 482) als *orb* gen. *orboy* „Waise“ nachweisbar ist, kann auch das thrakophrygische ein * *orb* (zu ὀρφ- wie Φρύγες zu Βρύγες) = „verwaist“, „vereinsamt“ gehabt haben, so daß an der Namensdeutung auch dann festgehalten werden könnte, wenn Ὀρφεύς thrakisch sein sollte. Schließlich käme diese Bedeutung von * ὀρφός, *orbus* allenfalls auch zur Erklärung des Namens ὄρφος für den Wrackfisch (o. S. 345, 4) in Betracht, der einem auf dem Wrack „allein“, „verlassen“, „einsam“, „verwaist“ zurückgebliebenen Schiffbrüchigen verglichen und deshalb so benannt worden sein könnte. Auch die o. S. 348, 5 erwähnten libyschen Ὀρφεῖς könnten ein von Griechen so genannter Troglodytenstamm — die „Einsiedler“ — des Wüstenrandes sein, wie deren heute noch mehrere nachweisbar sind.

3) Die bei Ibykus bezeugte älteste Form Ὀρφήν kann unmittelbar zu ὀρφαν-ος gestellt werden (frdl. Hinweis von Konr. Ziegler).

4) Er übersetzt: der „allein auf dem Feld“ ist. Hierzu könnte an μοναγρία Alciphr. 2, 2 μονάγριον, Philo Alex. = „Einödhof“, „Einsiedelei“ erinnert werden. Ich hatte „Orpheus the Fisher“ p. 65 im Hinblick auf die κριοβόλια der phrygischen Mysterien an den „Jäger des (wilden Berg)-Schafes“ (οἶς) gedacht. Wenn von οἶος abgeleitet, was natürlich ebenso wohl denkbar ist, würde ich die Gestalt als den „einsam jagenden“ zum Unterschied vom in Scharen jagenden Treibjäger (in heutiger Ausdrucksweise „Pürsche“ und „Anstand“ im Gegensatz zur Treibjagd) verstehen. Aber natürlich kann auch „der Einsame in der Wildnis“ gemeint sein.

5) Die ältesten μοναχοί, μονήρεις oder μονότροποι erwähnt Eusebius in seinem Comm. zu Ps. 67 und 83.

6) βεβακχευμένος in der Cumäischen Inschrift des Dionysosmystenfriedhofs. Eurip. Orestes 835; öfter bei Nonnos.

7) Sonst βακχιάζω. Eur. Kyklops 204; Bakch. 931.

8) Deußen, Allgem. Gesch. d. Philos.² I, 2, S. 334f.; 6, 7, 56, 57, 109, 330f., 335, 336, 337. Vgl. die ὑλόβιοι des Megasthenes, von denen er sagt: „διατρίβειν . .

fleischnahrungs- und frauenlosen Leben in der Einsamkeit durch Lehre, Predigt und Beispiel verlockenden Heros oder Dämon der Waldeinsamkeit[1]) gedacht werden.

In diesem Fall könnte dann Orpheus von Anfang an als ein tierfreundlicher Prediger gegen den „Frevel des Fraßes", ja gegen die Tieropfer an die Götter gedacht gewesen sein, denn die Gestalt des mit den Tieren des Waldes friedvoll verkehrenden, ihnen predigenden, weltflüchtigen Einsiedels ist ja auch der christlichen (o. S. 26, 5) wie der buddhistischen Heiligenlegende, ja selbst dem alttestamentlichen Schrifttum — Elias und die Raben! — wohlvertraut und sicher dem Leben abgelauscht.[2])

Schließlich ist ohne weiteres denkbar, daß — ähnlich wie in den Legenden von der Bekehrung des hl. Hubertus oder Eustachios — der Prediger gegen den „Frevel des Fraßes" und für die friedliche ἄψυχος βορά ursprünglich als ein gewaltiger, einsam in der Wildnis hausender, mit seinem Zaubersang alle Tiere beherrschender, erst nachmals durch irgend ein Erlebnis — etwa durch seine Hadesfahrt und die dort gewonnene Einsicht in die Gesetze der Seelenwanderung — bekehrter Jäger gedacht war, wie denn der zum Schluß als Frauenhasser[3]) verfolgte und zerrissene Asket in seiner Jugend als Liebhaber und glücklicher Gatte der Eurydike geschildert wird.

Für die Erklärung des Orpheus als eines solchen „Einsiedler"-heros spricht, abgesehen von der trefflichen Übereinstimmung mit

---

ἐν ἄλσει πρὸ τῆς πόλεως . . ζῶντας ἐν στιβάσι καὶ δοραῖς, ἀπεχομένους ἐμψύχων καὶ ἀφροδισίων" (Strabo 15, 713).

1) So in der berühmten Stelle Eurip. Hippolyt. 952; Kern, Orph. Fr. 213, Diels, FVS II[3], 165, No. 8: „ἤδη νῦν αὔχει καὶ δι᾽ἀψύχων βορᾶς σῖτ᾽ ἐκκαπήλευ᾽, Ὀρφέα τ᾽ἄνακτ᾽ ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς"; Das σῖτ᾽ ἐκκαπηλεύειν merkwürdig an heutige vegetarische Propheten und ihren Handel mit Spezialnahrungsmitteln erinnernd. Zu den πολλὰ γράμματα s. o. S. 98, o. Ebenso Paus. 9, 30, 5: Tötung des Orpheus, weil er den Frauen ihre Männer entfremdet, cf. Plato, Republ. 10, 16, p. 620a. Mythogr. Vatic. 2, 76. Kern, Orph. Fr., p. 22, No. 76: „*reversus deinde ad superos, qui parum prosperas expertus erat nuptias perosus omne genus feminarum*".

2) In dem mir nur aus Zeitungsberichten bekannten Vortrag des Generals Howard Bury über die Mount Everest Expedition vor der Londoner kgl. geographischen Gesellschaft berichtet der Referent: „Im Rongschar-Tal leben zahlreiche Einsiedler in Felsenhöhlen; sie werden aus den nächsten Dörfern mit Nahrung versorgt, und morgens wie abends steigen Wolken von Weihrauch aus ihren Höhlen auf. Diese Eremiten sollen nach zehnjähriger Einsamkeit eine besondere Heiligkeit erlangen und dann imstande sein, ihr Leben mit zehn Körnern Getreide täglich zu fristen. Eine Einsiedlerin, die besonders verehrt wurde, soll 138 Jahre alt sein und verboten haben, irgend ein Tier zu töten. Tatsächlich finde man in diesen Tälern, die die Einsiedler bewohnen, die wilden Schafe, Vögel und andere Tiere in einem völlig zahmen Zustand. Sie kommen früh am Morgen vor die Höhlen der Einsiedler, von denen sie gefüttert werden."   3) Kern, Orph. Fr., p. 22, No. 76.

der o. S. 343f. wiederhergestellten Aischyleischen Überlieferung die von Kern übersehene, aber schon von Rohde[1]) herangezogene Nachricht des Poseidonios[2]) über die thrakischen Mysier: „λέγει ὁ Ποσειδώνιος καὶ ἐμψύχων ἀπέχεσθαι κατ᾽ εὐσέβειαν, διὰ δὲ τοῦτο καὶ θρεμμάτων· μέλιτι δὲ χρῆσθαι καὶ γάλακτι καὶ τυρῷ, ζῶντας καθ᾽ ἡσυχίαν· διὰ δὲ τοῦτο καλεῖσθαι θεοσεβεῖς τε καὶ καπνοβότας (Rauchschlucker)[3]). εἶναι δέ τινας τῶν Θρᾳκῶν οἳ χωρὶς γυναικὸς ζῶσιν, οὓς κτίστας καλεῖσθαι, ἀνιερῶσθαι δὲ διὰ τιμὴν καὶ μετ᾽ ἀδείας ζῆν“, aus der sich ergibt, daß es gerade bei den Thrakern Einsiedler dieser Art — Cölibatäre, Artotyriten[4]) und Vegetarier — wirklich gegeben hat, mit deren Lebensweise Iosephus[5]) seinerzeit die der Essener verglichen hat. Die griechische Übersetzung „κτίσται“ = „Siedler“ — Männer die eine Siedlung in einer bisher unbewohnten Gegend gründen — und das ungefähr gleichbedeutende πολισταί bei Josephus für den unbekannten thrakischen Namen dieser ὑλόβιοι oder *vānaprasthas* paßt jedenfalls vorzüglich für Männer, die sich, sei es allein, sei es mit gleichgesinnten Genossen in die Einöde zurückziehen, um dort ein beschaulich-heiligmäßiges Einsiedlerleben zu führen, vergleichbar jenen griechisch-ägyptischen „Müßiggängern“ (*ignaviae sectatores*), die der „Verpflichtungen des Stadtlebens“ überdrüssig (*desertis civitatum muneribus*) im vierten Jahrhundert n. Chr. in solcher Zahl „die Einöde aufsuchten“ und sich dort den „Einsiedlergruppen“ (*coetibus monazonton*) anschlossen, daß die kaiserliche Regierung gegen diese von „Rinder- und Ziegenhirten und entlaufenen Sklaven“ begründeten Eremitensiedelungen strenge Maßnahmen zu ergreifen beschloß[6]). Selbst die Nachrichten[7]), daß Orpheus mit seinem Zauber-

---

1) Psyche⁴ II, 133. 1. 2) ap. Strabon. VII, p. 296.

3) Überliefert καπνοβάτας (ev. könnte auch καπνοπάτας gelesen werden) verächtlicher Ausdruck, der sich jedenfalls auf das o. S. 329, 1; 333 erwähnte Hanfrauchen bezieht.

4) Die von Hieronymus in Gal. 2, 2 in Ankyra (Galatien) angetroffenen christlichen Artotyriten, die eine heilige Mahlzeit mit Käsebrot feiern, sind wohl letzte Nachkommen nach Kleinasien übergesetzter Mysier dieser αἵρησις βίου. Ihre bukolischen Jenseitsvorstellungen und die Hoffnung auf den Genuß eines „Brockens geronnener Milch“ aus der Hand des guten Hirten sind in den Akten der hl. Perpetua (u. S. 377, 2) erhalten.

5) Antiqq. XVIII, 1, 5; „ζῶσι δ᾽οὐδὲν παρηλλαγμένως ἀλλ᾽ὅτι μάλιστα ἐμφέροντες Δακῶν (d. h. Θράκων, nach römischer Bezeichnung, cf. Plin. n. h. 4, 80, Rohde, a. a. O.) τοῖς πολισταῖς καλουμένοις.“

6) Cod. Theodos. XII, 1, 63 (Edikt des Kaisers Valens vom Jahr 365). Der Vergleich mit gewissen Erscheinungen der heutigen „Siedler“bewegung drängt sich auf.

7) Apoll. Rhod. Argon. I, 26, Kern, Orph. Fr., p. 14, No. 51. Bei dem dazugehörigen Gegenstück in der Sage — den bewegten Steinen — wird man, ohne sich selbst rationalistischer Mythendeuterei schuldig zu machen, doch den Alten das durch die Deukalionsage vertraute Wortspiel mit λᾶες und λαοί (Pindar, Ol. 9, 44 λίθινον γένος, λαοὶ δ᾽ὀνομασθέν) zutrauen dürfen.

gesang φηγοὺς ἀγριάδας „wilde Buchen“ und ganze Wälder in Bewegung gesetzt habe, könnten ursprünglich einen Hinweis auf diese dem „Orpheus“ nachfolgenden Mysier enthalten haben, da die Alten den Namen der Μῦσοι, Μύσοι oder Μυσοί[1]) — ἔθνος βαρβαρικόν (Hesych) auf μύσον = ὀξύη = „Hainbuche“ (Hesych)[2]) zurückführten und als „die Hanebüchenen“, die unbehauenen „Klötze“ oder „Knorren“[3]) verstanden wissen wollten.

Nichts ist leichter denkbar, als daß gerade unter den furchtbar drückenden sozialen Verhältnissen des siebten und sechsten Jahrhunderts v. Chr. (o. S. 333, 2) eine weltflüchtige Bewegung dieser Art auch nach Griechenland übergegriffen haben könnte, und daß die wandernden und bettelnden Orpheotelesten sich zu diesen Einsiedlergruppen oder -orden so verhielten wie die wandernden Bettelmönche des christlichen Mittelalters und des Buddhismus zu den gleichzeitigen Klostersiedlungen.

Jedenfalls scheint mir diese Erklärung den Vorteil zu haben, daß sie zu allen überlieferten Zügen des Mythus gut paßt und keine so weitläufigen religionsgeschichtlichen Umbildungen der Gestalt voraussetzt, wie die vorher erörterten Möglichkeiten: der große „Einsam“ oder „Einsiedel“ ist ein gottbegnadeter Sänger, der einst die weite Welt auf der abenteuerlichen Argonautenfahrt durchwandert und ein kurzes Liebesglück genossen hat, der der frühverstorbenen Gattin in die Unterwelt nachgefolgt ist, um sie heraufzuholen, durch die Macht seines Gesanges in der Tat alle Mächte der Unterwelt bezwingt und in einer — leider verlorenen, die Eschatologie der Sekte enthaltenden — Jenseitsvision das Schicksal der Seelen erkannt hat. Daß er die Gattin trotzdem nicht wieder mit heraufbringt, wird in der eigenen Literatur der Orpheotelesten tiefer begründet gewesen sein, als mit dem noch Plato[4]) ganz unbekannten, spät eingedrungenen volkstümlichen Märchenmotiv des verbotenen Umschauens[5]): wahrscheinlich erkannte in der orphischen Fassung der κατάβασις εἰς Ἅιδου der ungestüme

1) Sprichwort: εἰ σοὶ Μυσὸν ἥδιον καλεῖν App., *prov.* 2, 28. Plato Gorgias 521 b, nach dem Schol. des Olympiodor aus dem „Telephos“ des Euripides.

2) Also Μυσία, wie slav. ***Bukovina*** „Buchenland“, Xanthos und Menekrates bei Strabo 12, 572; Eustath. zu Dionys. Perieg. 322; Steph. Byz. s. v. Μυσῶν ὁ ἔσχατος, der letzte Hinterwäldler, sprichwörtl. Apostol. 8, 1.

3) Auch die δρύες Οἰαγρίδαο (Nicandr. Ther. 461) lassen sich so verstehen. So gebraucht δρῦς — wie deutsch „alter Knast“ oder „Knorren“ — Myrinos 2 (in der Anthol. VI, 254) vgl. γεράνδρυον Aristaon 2, 1 „alter Strunk“, „alter Knorren“. Vgl. hierzu o. S. 46, 3. 4) Symposion 7, 178 d.

5) Vielleicht zusammenhängend mit dem pythagoreischen Verbot (Diels, FVS² 281, 37), sich beim Verlassen der Heimat nicht umzusehen — sonst erfassen einen die Erinyen.

Jenseitsstürmer einerseits die eherne Notwendigkeit der Geschicke des Sterbens und Werdens, andererseits überzeugt er sich wohl davon, daß das Erdenleben im Verhältnis zu dem der Vollendeten (τέλειοι) da drüben nur eine trübe Grabeshaft ist.

Auf die Oberwelt zurückgekehrt, ergibt er sich der Askese des Fastens[1]), predigt die neue Lehre vom Frevel des Fraßes und der Seelenwanderung, von der ἄψυχος βορά und der ἐγκράτεια als Mittel der Erlösung vom „Rad der Geburten“ und vom unendlichen Leiden des Lebens, führt die ihm Folgenden zu einem einsamen Leben (ὀρφικὸς βίος) der Reinheit und Entsagung in Wald und Wildnis und stirbt schließlich als Blutzeuge der neuen Erlöserreligion.

Es bedarf keiner näheren Ausführung, wie sehr in gewissen Zügen — Flucht in die Einsamkeit, Aufruf zur Askese und Katharsis, apokalyptische Verkündigung einer besonderen Eschatologie — eine derartige Legende einerseits an die des Buddha erinnert, andererseits an das Leben gewisser asketischer Weltflüchtlinge und Bußprediger, wie des bei Iosephus[2]) erwähnten Einsiedlers Banus, schließlich aber besonders durch die Weltflucht und das Martyrium des Propheten an die großen Gestalten am Eingang des neuen Testamentes, an einen Johannes den Täufer und an den Größeren, der nach ihm kam, Jesus den Christos.

40. „Verus propheta per saeculum currens.“

Damit dürfte wohl der religiöse Sinn des Orpheusbildes in der jüdisch-hellenistischen und in der christlichen Antike ausreichend zergliedert sein, und es erübrigt nur noch der Hinweis auf eine merkwürdige bisher nicht genügend gewürdigte jüdisch-hellenistische Anschauung, die vielleicht weiteres Licht verbreiten kann über die eingangs erörterte Benützung des Orpheustypus zur Darstellung des πρῶτος und ἔσχατος Ἀδάμ unter den „Tieren“ des Paradieses, des Königs David bei den Herden und des Messias ben-David unter dem „gezähmten Wild“ des Gottesreiches.

Es ist ein wesentliches Verdienst F. C. Conybeares[3]) um das religionsgeschichtliche Verständnis des Spätjudentums, auf zwei Stellen bei Iosephus[4]) hingewiesen zu haben, aus denen sich ergibt, daß die

1) Sieben Tage oder sieben Monate lang Ovid, Metam. 10, 73; Virg. Georg. 4, 507.
2) Vita c. 2. 3) Myth, Magic, Morals, London 1909, p. 294.
4) Antiqq. l. XVIII, 3, 871: „Ἀθάνατόν τε ἰςχὺν ταῖς ψυχαῖς πίςτις αὐτοῖς εἶναι καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώςεις τε καὶ τιμὰς οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευςις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ τοῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προτίθεςθαι, ταῖς δὲ ῥᾳςτώνην τοῦ ἀναβιοῦν.“ Bell. Iud. II, 8, 14: „ψυχὴν δὲ πᾶςαν μὲν ἄφθαρτον μεταβαίνειν δὲ ἐς ἕτερον cῶμα τὴν

Pharisäer an eine Mehrzahl aufeinanderfolgender Wiedergeburten der Seelen der Gerechten geglaubt haben, und daß dieser Glaube z. B. den Verdacht des Herodes Agrippa, Jesus sei der wiedergeborene Johannes der Täufer, ebensogut erklärt, wie die Jüngermeinung vom wiedererschienenen Elias. Dabei sind das durchaus nicht die einzigen Beispiele dieses Reincarnationsglaubens, der keineswegs — wie meist behauptet wird — „nichts Anders ist als der jüdische Glaube an eine körperliche Auferstehung in jener Welt". Dr. Rendel Harris hat mich schon vor Jahren zu dem Matth. 11, 14 berichteten Ausspruch Jesu, daß Johannes der Täufer der Elias sei, dessen Wiederkunft geweissagt sei, auf den zweifellos vorchristlichen[1]) Midrasch des Ps.-Philonischen *Liber Antiquitatum Biblicarum* verwiesen, in dem es heißt, der Eiferer Phinehas würde in Gestalt des Propheten Elias wiedergeboren, entrückt und in einem späteren Zeitalter wieder auf Erden heruntergesandt, dort aber getötet werden.[2]) Genau so verhält sich zu der Gleichsetzung des Johannes oder des „Menschensohnes" mit Jonas[3]) die Agada im *Midraš Talpiyoth* des Elijahu ha Qohen[4]), wonach der *Messias ben Joseph* niemand andrer sein würde, als der Prophet Jonas. Am lehrreichsten aber ist die von A. Merx[5]) behandelte samaritanische Lehre vom Messias, der ein *Ta'eb*, ein *revenant*, ein Abraham, Moses oder Josuah *redivivus* (παλίμβιος) und ein zweiter Adam, Seth, Noah sein würde.[6]) Die letztgenannte Reincarnationsgleichung findet sich auch in den Pseudo-Clementinischen Homilien 17, 4 = Recogn. 12, 47, vgl. Homil. 18, 3 und 2, 52, wo es heißt, daß der in Adam zuerst in Erscheinung getretene Prophet[7])

τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι." Josephus selbst glaubt nichts andres: Bell. Iud. III, 8, 5 (248) sagt er in seiner Ansprache an die Lebensmüden: „Ἆρα οὐκ ἴστε, ὅτι . . . καθαραὶ . . . καὶ ἐπήκοοι ψυχαὶ χῶρον οὐρανοῦ λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον, ἔνθεν ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἁγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν, ὅσοις δὲ καθ' ἑαυτῶν ἐμάνησαν αἱ χεῖρες, τούτων μὲν Ἅιδης δέχεται τὰς ψυχὰς σκοτιώτερος . . ." Nebenbei bemerkt, besteht zwischen ὑπὸ χθονός in der erst angeführten Stelle und χῶρος οὐρανοῦ in der letzten kein Widerspruch. Die unter die Erde hinabreichende Südhälfte der Himmelskugel ist, wie sonst auch, als Unterwelt gedacht. Zum Ausdruck ἁγνοῖς σώμασιν ἀντενοικίζονται vgl. die Einleitung zum Gebet König Salomons in der Σοφία Σαλωμών 8, 19: „παῖς δὲ ἤμην εὐφυής, ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον", ferner die u. S. 355, 3 angeführte *Bahir*stelle.

1) Vgl. W. T. Woodhouse, Enc. Bibl. 254 § 15.

2) Eisler, Orpheus, p. 159, 2.

3) Griech. Physiologus c. 41, Eisler, Orpheus 156, 5 zu Matth. 12, 40f.

4) Ausgabe von Warschau 5635, fol. 233.

5) ZATW Beih. XVII 1909, p. 82. Vgl. M. Gaster, Enc. Rel. Eth. XII, 437.

6) Eisler, Orpheus, p. 184ff. E. L. Dietrich, Beih. 40 ZATW 1925, S. 5.

7) Hom. 3, 20: „ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων, τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς

sich nachmals noch siebenmal offenbart habe und zwar als Henoch, Noah, Abraham, Isaak[1]), Jakob, Moses[2]): endlich steht ein für diesen bei den jüdischen Chassidim des 17. und 18. Jahrhunderts zur größten Blüte gelangten Seelenwanderungsglauben sehr bezeichnender alter Midraš in dem kabbalistischen Buch Bahir § 86.[3])

εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν." Rec. II, 22: *„nam et ipse verus propheta ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem"*. Bousset, Hauptprobl. d. Gnosis, Göttingen 1907, S. 172f.

1) Beachte, daß es diesen Mystiker gar nicht stört, zwei gleichzeitig lebende Menschen zu Trägern dieser einen unsterblichen Messiasseele zu machen!

2) Vgl. hierzu Jalqut zu Mi. 5, 4 und Sukka 526 die Lehre von den „sieben Hirten" Adam, Seth, Methusalem, David, Abraham, Jakob und Moses. Die Buchstaben des Namens Adam אדם werden als Initialen von Abraham, David, Moses gefaßt, die des Moses משה als Moses, Seth und Habel und diese Akrosticha als Andeutung von Reincarnationsketten gefaßt; s. M. Gaster, a. a. O. 439. Schon bei Philo, de poster. Caini § 36 Mangey I, 249 erscheint Seth als eine παλιγγενεσία Abels bezeichnet.

3) Übersetzt von Gerhard Scholem, in „Qabbala" Heft 2, Leipzig 1924, S. 95: R. Me'ir fragt nach der Bedeutung des Wortes „von Geschlecht zu Geschlecht" in Ps. 146, 10, zu dem R. Papias und R. Aqiba Eccles. 1, 4 „ein Geschlecht geht und ein Geschlecht kommt" verglichen haben; der letztere erklärt den Ausdruck in Eccl. als „ein Geschlecht, das schon (einmal) gekommen ist", mit folgender Gleichnisbegründung: „Ein König hatte Diener und kleidete sie seinem Vermögen nach in Gewänder aus Seide und Stickerei. Sie gerieten auf Abwege. Da warf er sie hinaus und stieß sie weg von sich und zog ihnen seine Gewänder aus, und sie gingen fort. Da ging er hin und nahm die Gewänder und wusch sie gut, bis keinerlei Schlacken mehr an ihnen übrig waren, und legte sie fertig zurecht und warb sich andre Diener und kleidete sie in jene Gewänder, ohne daß er wußte, ob jene Diener gut sein würden oder nicht. So hatten sie denn Teil an Gewändern, die schon auf die Erde gekommen waren, und andere hatten sie vor ihnen angezogen." — „Die Erde aber bestehet ewig", und das ist der Sinn des Verses (Eccles. 12, 7) „und der Staub kehrt zur Erde zurück, wie er war, und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben". (Hierzu vgl. auch Ps. 90, 3: „Du lässest den Menschen zum Staube zurückkehren und sprichst: ‚kehrt wieder, Menschenkinder', denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag.") Die Bahir-Stelle bestätigt vollkommen die von P. C. Conybeare, a. a. O., p. 295 ausgesprochene Vermutung, daß dieser Wiederauferstehungsglaube von den Juden Ägyptens ausgegangen sein müsse. Das Waschen der gestickten Gewänder, bis keine Unreinheiten mehr an ihnen sind — vgl. o. S. 354, o die Wiederverkörperung „in reinen Körpern" (ἐν ἁγνοῖς σώμασιν; zum Körper als Gewand der Seele s. o. S. 177, 4; Eisler, Weltenmantel 243, 3 und die bei J. Kroll, Hermes Trismeg. 347, 4 angeführten Stellen aus Philon und Posidonios) — ist natürlich dem ägyptischen Einbalsamierungsverfahren der Körper nachgebildet, das auch das ägyptische Urchristentum (wegen der Lehre von der Auferstehung der Körper!) nach dem Zeugnis des trotz der Anspielung auf die fortgeschrittene Verwesung im Johannesevangelium regelmäßig als ägyptische Mumie in den Totenbinden von der altchristlichen Kunst dargestellten Lazarus im Grabe und nach Athan., Vita Ant. c. 90; August., Sermo 351 de resurrect. 12, Jahrhunderte lang weiter geübt hat (Kaufmann, Hdb. 572, 2; V. Schulze, Gesch. d. Untergangs d. gr.-röm. Heidentums, Jena 1892, II, 234f.). Obwohl Staub, Erde, ist der Leib also hier der Form nach („wie er war"!) ebenso unvergänglich gedacht, wie der zu Gott zurückkehrende Geist, — eine mystische Erklärung der Beobachtung durch Vererbung entstehender, oft schlagender körperlicher Ähnlichkeit des Menschen mit verstorbenen Verwandten. Die o. S. 354, 7 ge-

Es ist somit durchaus nicht ausgeschlossen, daß der oben besprochenen Benützung des Orpheustypus zur Darstellung des πρῶτος und δεύτερος Ἀδάμ, des David und des *Messias ben-David* — was seinerseits nichts andres heißt als „König David *redivivus*“ — die Meinung zugrunde liegt, der in den Äonen immer wiedergeborene wahre Prophet sei unter andern Verkörperungen auch in der Gestalt des Mosesjüngers Orpheus einmal — u. zw. für die Heiden! — auf Erden erschienen.[1]) Nichts ist leichter möglich, als daß auf dem beschädigten Deckengemälde der Domitillakatakombe o. S. 50, Abb. 24 Orpheus — den die altchristlichen Chronologen[2]) in die Richterzeit versetzen — Moses, David, Daniel und Jesus als eine und dieselbe *per saeculum currens anima* des auf dem oben S. 29, 4 erwähnten altchristlichen Elfenbein dargestellten πρῶτος und δεύτερος Ἀδάμ gemeint sind. In der Tat, wenn man in den Clementinen[3]) die merkwürdig duldsame Predigt des Evangeliums liest, wie sie Petrus in Tripolis an der syrischen Küste gehalten haben soll, und in der jeder wesentliche Unterschied zwischen Judentum und Christentum geleugnet wird — einer, der nur die eine oder nur die andre der beiden Lehren kenne, könne in dem einen wie im andern Glauben selig werden, denn ein göttlicher Geist habe durch alle Propheten geredet, Moses sei Jesus, Jesus Moses, dieser wesensgleich mit David und Abraham und Noah —, so scheint es doch außerordentlich nahe zu liegen, daß dieser wirksame τόπος der religiösen Werberede für heidnische Hörer auch auf die von Clemens Alexandrinus (o. S. 10, 1; u. Anm. 1) als Wahrheitspropheten in Anspruch genommenen βαρβάρων καὶ Ἑλλήνων θεολογήσαντες, insbesondere den griechischen θεολόγος schlechthin — Orpheus[4]) — ausgedehnt worden sein muß. Beweisen läßt sich das selbstverständlich nicht, aber für den vorliegenden Zusammenhang genügt ja auch schon vollkommen die genaue Entsprechung zwischen der Vorstellung von den „sieben Hirten“ (o. S. 355, 2) oder sieben Vorgeburten des Messias als Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob,

---

brauchte Wendung ἅμα τοῖς ὀνόμασιν zeigt den Zusammenhang dieser Reincarnationslehre mit der bekannten Sitte der Namengebung nach Verstorbenen — noch bei den heutigen Juden meist nach dem schon verstorbenen Großvater des Kindes.

1) Vgl. die berühmte Stelle Clem. Alex. Strom. V Cap. IV 21, p. 658 Pott.: „Πάντες οὖν, ὡς ἔπος εἰπεῖν οἱ θεολογήσαντες βάρβαροί (gemeint z. B. Ζαράτας-Zoroaster, Ostanes, Astrampsychos u. dgl.) τε καὶ Ἕλληνες (d. h. Orpheus, Musaios) . . . τὴν . . . ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς καὶ τοιούτοις τισὶ τρόποις παραδεδώκασιν.

2) Timotheos chronographus ap. Tzetz. Iliad. 21, 17, Kern, Orph. Fragm. p. 7 Nr. 21.

3) Recog. IV 6, Migne PG I 1318.

4) Vgl. hierzu o. S. 5, Anm. 4 die παλινῳδία Ὀρφέως!

Moses in den christlichen Clementinen[1]) einerseits, und der den Kirchenvätern[2]) wohlbekannten pythagoreischen Lehre von den sechs Avatāras des großen Meisters als Aithalides, Hermotimos, Euphorbos, Pyrrhos, „delischer Fischer“ und schließlich Pythagoras[3]) andrerseits, um den Einfluß orphischer auf altchristliche Anschauungen zu belegen.

41. Ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον. Ὑπὸ κόλπον ἔδυν βασιλείας.

Im übrigen gibt es für das Bestehen bedeutsamer religionsgeschichtlicher Beziehungen zwischen den orphischen Mysterien und der ältesten Kirche noch einen viel schlagenderen Beweis als alles bisher Angeführte: während zur Erklärung der altchristlichen Orpheusbilder nur exoterische, ohne weiteres in jederzeit öffentlich zugänglichen Schriften[4]) niedergelegte Vorstellungen herangezogen werden mußten, gibt es eine andre Gruppe ganz unscheinbarer, bisher wenig beachteter Symbole, die aus der literarischen Überlieferung überhaupt nicht zu erklären sind, aber seit der Auffindung gewisser, bis dahin vor literarischer ἐξόρχησις durch das Mysteriengeheimnis wirksam geschützter orphischer σύμβολα καὶ ἀκούσματα auf den goldenen Totenpässen der Eingeweihten restlos verstanden werden können.

Das orphische „Symbolon“[5]), dessen bildliche oder, wie man fast sagen könnte, bilderschriftliche Darstellung ich in den Wandmalereien der römischen Christengräber nachweisen zu können glaube, ist kein andres als das geheimnisvolle, vielerörterte „ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον“ bzw. ἔπετες zweier Goldplättchen von Thurioi — in beiden unmittelbar an den Spruch θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου bzw. θεὸς ἔσῃ

1) Die Verbindung dieser Vorstellung mit der Äonenlehre (o. S. 354, 0) erinnert stark an die persische Vorstellung von den regelmäßig am Ende der aufeinanderfolgenden Millennien auftretenden Heilande (*Saošyant*'s), die sämtlich als Söhne (= Reincarnationen) Zarathustras gelten (Scheftelowitz, Altpers. Religion und Judentum, Gießen 1920, S. 202).

2) Hippolyt. ref. haer. p. 7, 81 ff.; Tertull. de an. 28, 31.

3) Spätestens seit dem Stoiker Herakleides Pontikos nachweisbar, Rohde, Psyche[2] II 418.

4) φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστίν, θύρας δ' ἐπίθεστε βέβηλοι in dem jüdisch-verfälschten Orpheusfragment ist bloß literarische Fiktion. Derlei Bücher konnte sich wohl jeder ebenso leicht zur Einsicht und Abschrift verschaffen wie die angeblich ebenfalls geheimen Hermetika.

5) So richtig bezeichnet von Rohde, Psyche[4] II 220, 3. Ein solcher Spruch dient den Mysten als Erkennungszeichen — untereinander und vor der Gottheit im Jenseits — wie das militärische Kennwort (Parole, σύνθημα Plato Rep. II 371 b) oder wie das eigentliche, aus der Hälfte einer gebrochenen Scherbe bestehende σύμβολον, die *tessera hospitalitatis,* phönikisch (in Plautus' Poenulus; s. Gildemeister s. v. in der Ausgabe von Goetz-Löwe) *chirs aelichoth* = חרש החליכות, der ursprünglich aus dem orientalischen Reise- und Handelsbrauch übernommene unfälschbare Reisepaß, Kredit- und Empfehlungsbrief (Schrader, Reallex. d. Indog. Altt.-Kunde I[2] 348 b).

ἀντὶ βροτοῖο angehängt —, von dem Rohde a. a. O., zu früh verzagend, gemeint hat: „den bestimmten Sinn dieses cύνθημα können wir nicht erraten".

Ganz im Gegenteil genügen die erhaltenen Überlieferungen zur orphisch-pythagoreischen Jenseitslehre durchaus zu einer befriedigenden Erklärung dieser Kennworte[1]): Zunächst lehren die Pythagoreer[2]), daß die Neugeborenen deshalb mit Milchnahrung aufgezogen werden müssen, weil die Seelen bei ihrem Sturz aus der himmlischen Heimat hinunter in die irdischen Leiber[3]) zuerst in die Milchstraße fallen und dort — so muß man wohl ergänzen — sich an das Milchtrinken so gewöhnen, daß sie erst nach einer Zeit wieder vorsichtig entwöhnt werden müssen. Hält man die angeführten Zeugnisse zusammen mit dem berühmten, wohl auch schon orphisch-pythagoreischen Vergleich der unter Donner und Dröhnen zur Geburt stürzenden Seelen mit fallenden Sternschnuppen bei Platon[4]) und mit der auffallenden Tatsache,

1) Ansätze dazu bei Dieterich, De hymn. orphicis, Marburg 1891, p. 35; Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 171. Salom. Reinach, Rev. archéol. XXXIX 1901, 202 ff. Cultes, Mythes II 126 f. C. W. Vollgraff, Med. d. k. Ak. v. Wetsch. Afd. Lk. D. 57 No. 2, Amsterdam 1924 konnte ich kaum mehr berücksichtigen.

2) Macrob. Somn. Scip. I 12, 3: *„Hinc et Pythagoras putat a Lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium, quia animae inde lapsae videntur jam a superis recessisse. Ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a Lacteo incipit in corpora terrena labentibus."* Porphyr. de antro nymph. 28: „. . κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς cυνάγεcθαί φηcιν εἰc τὸν γαλαξίαν τὸν οὕτω προcαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰc γένεcιν πέcωcιν. διὸ καὶ cπένδειν αὐταῖc τοὺc ψυχαγωγοὺc μέλι κεκραμένον γάλακτι, ὡc ἂν δι' ἡδονῆc εἰc γένεcιν μεμελετηκυίαc ἔρχεcθαι, αἷc cυγκυεῖcθαι τὸ γάλα πέφυκεν." Cf. Numenios ap. Procl. in Plat. Rempubl. II, p. 129. Delatte, Études sur la littérature Pythagoricienne, Paris 1915, p. 121. Nach Mart. Capella II 208 liegt die Milchstraße außerhalb der Fixsternsphäre, stellt also einen äußersten Umkreis der Himmelskugel dar. Macrob. a. a. O. I 15, 4: „Theophrastus lacteum dicit esse compagem, qua de duobus hemisphaeriis caeli sphaera solidata est". Die Halbkugel südlich von diesem Reifen ist die himmlische Unterwelt.

3) Sallust περὶ θεῶν 4: „. . τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον, ἀφ' οὗ τὸ παθητὸν ἄρχεcθαι cῶμα . . . αὐτοὶ πεcόντεc ἐξ οὐρανοῦ . . . ἐν κατηφείᾳ ἔcμεν . . . ἐπὶ τούτοιc γάλακτοc τροφὴ ὥcπερ ἀναγεννωμένων" — das ganze anläßlich einer mystischen Auslegung der Attismysterien. Ebenso ist schon beim Empedotimos des Herakleides Pont. (ap. Philopon. ad Aristot. Meteor. I 218 Ideler) die Milchstraße die ὁδὸc ψυχῶν τῶν Ἅιδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων. Zum Ἅιδηc ὁ ἐν οὐρανῷ s. Boll, Sphaera 246; Eisler, Weltenmantel 211, 6 f.

4) Republ. X 621 b: „βροντήν τε καὶ cειcμὸν γενέcθαι, καὶ ἐντεῦθεν ἐξαπίνηc ἄλλον ἄλλῃ φέρεcθαι ἄνω εἰc τὴν γένεcιν, ᾄττονταc ὥcπερ ἀcτέραc." In der auf orphischer Grundlage (o. S. 182, 3) beruhenden Jenseitsvision des Aridaios-Thespesios bei Plutarch, de sera num. vind. XXII p. 563 f. heißt es: „τὰc ψυχὰc . . . κάτωθεν ἀνιούcαc πομφόλυγα φλογοειδῆ ποιεῖν ἐξιcταμένου τοῦ ἀέροc, εἶτα ῥηγνυμένηc ἀτρέμα τῆc πομφόλυγοc ἐκβαίνειν τύπον ἐχούcαc ἀνθρωποειδῆ . . ." Diese feurige Lichtblase, die still zerplatzend wie eine Sternschnuppe das eigentliche εἴδωλον des alten Seelenglaubens freigibt wie eine Eierschale das neugeborene Vögelchen, ist gemeint, wenn die christlichen Auferstehungs- und Himmelfahrtsbilder vom syrischen Rabulasevan-

daß die Alten eine gewisse unter den vielen Gestalten von Schweifsternen oder Meteoren — diese beiden Arten unterscheiden sie nicht genau —, die alle nach Aristoteles nur in der Milchstraße sichtbar werden, als *hirci*, griech. τράγοι, d. h. Böckchen bezeichneten[1]), so ergibt sich zwanglos der Schluß, daß mit dem „in die Milch gefallenen Böcklein" eine in Gestalt eines solchen Bockssternchens eben neu aus der Heimat bei den Göttern in die untere Leidenswelt und den wirbelnden Kreislauf der Geburten hinabgestürzte Seele[2]) gemeint sein muß.

Die Milchstraße, die der Aufenthaltsort der Seele vor ihrer (ersten!) Einkörperung ist[3]), gilt auch als Wohnort der Heroenseelen nach ihrem Tode[4]): der ὁδὸς κάτω beginnt eben da, wo der ὁδὸς ἄνω aus dieser Leidenswelt hinauf ins überweltliche Götterreich endet. Die Seele, die an diesem weißleuchtenden Grenzstrom der untern Welt wieder zum θεὸς ἀντὶ βροτοῖο wird, die — heraustretend aus dem leidvollen Kreislauf[5]) — nun das Ziel all der vielen Thyrsos-

---

geliar (Abb. bei Wulff, Altchristl. und byz. Kunst S. 295 Abb. 278) an bis zum auffahrenden Christos auf dem Isenheimer Altar des Math. Grünewald die Gestalt des auffahrenden Christos mit dem ovalen Lichtglanz der sog. *mandorla* umgeben. Über die die Urgottheit umschließende Mandel (ἀμύγδαλος) s. Hippolyt, philos. 166, 1 Schn.; „Weltenmantel" 523, 4. 5. Donner und Dröhnen der Erde sind bekannte Begleiterscheinungen starker Meteorfälle.

1) L. Lyd. *de Ost.* 10b: „. . Γίνονται δὲ καὶ ἕτεροι κομῆται οἱ λεγόμενοι τράγοι δίκην μαλλῶν ἢ πόκων ἐρίων νεφέλας τινὰς περικείμενοι . . περὶ δὲ μόνον γαλαξίαν κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην." Plin. II 90: „*fiunt et hirci*" (sic recte cod. Chifflet et ms. Dalec., l. c. τράγοι *hirti* cet.) „*villorum specie et nube aliqua circumdati . . . omnes ferme sub ipso septentrione aliqua eius parte non certa, sed maxime in candida quae lactei circuli nomen accepit.*" Bouché-Leclercq, Astrol. Grecque, 359, 1. S. Reinach (Cultes, Mythes II 126f.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Sternbild der *haedi* gerade in der Milchstraße liegt. Das kann in der Tat hierher gehören, denn die „Böckchen" im „Fuhrmann" heißen griechisch die ἔριφοι (Theokrit 7, 53; Arat. 158; Callimach. epigr. 48 [Anthol. Pal. VII 272]), aufgezählt als Paranatellonten des „Widders", zusammen mit der das Dionysoskind säugenden αἴξ ([= capella, vgl. u. S. 61, Anm. 3] Boll, *Sphaera* 415) und mit dem „Steinbock" ebenda p. 479.

2) Das in diesen goldenen Totenpässen regelmäßige Femininum des Subjekts ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά . ., ἱκέτις ἥκω erklärt sich als Beziehung auf ψυχή, nicht etwa auf weibliche Verstorbene.

3) Herakleides Pontik. bei Stob. ecl. I 41; cf. I 27 περὶ γαλαξίου. Aët. *plac. philos.* III 1; Isidor origg. III 46, 1: „*lacteus circulus quem dicunt animis heroum antiquorum refertum esse et merito resplendere.*" Bekanntlich ist Herakleides der erste Zeuge für die Hadesfahrt des Pythagoras, seine sechs Avatāras usw. Ich zweifle nicht daran, daß auch das oben Angeführte diesem Gedankenkreis zugehört.

4) Macrob. Somn. Scip. I 15, 1; Manil. II 758—804 (aus Poseidonios).

5) κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο
ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,

Kern, Orph. Frg. 32c im selben Goldplättchen, wo das ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον als Abschluß steht. Der „Kranz", auf den der Myste tritt, ist einer der Himmelskreise, die auch bei Parmenides Diels, FVS² p. 111 fr. 37 στεφάναι heißen, vermutlich wieder nichts anderes als die Milchstraße als *compages coeli* (o. Anm. 2 S. 358).

träger erreicht hat, von denen es nur ganz wenige zum Βάκχος bringen[1]), wird natürlich in der Gestalt des erlösenden Ἐλευθερεύς oder Λύσιος, als ein ἔριφος[2]) oder τράγος im Ebenbild ihres Gottes, des ziegengestaltigen Dionysos ἔριφος, wiedergeboren.

Wie der jugendliche Dionysos, das verwaiste Kind der Semele, von Hermes in den Himmel getragen[3]) und — recht als ein Böckchen — am Busen seiner Nährmutter, der himmlischen „Ziege" Ἐρίφη, Ἐριφία, Αἴξ, Αἴγη oder Ἀμάλθεια[4]), nach andrer Überlieferung[5]) aber der Göttermutter Rheia und der Göttin Hera selbst gesäugt

---

1) „πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι", Platon, *Phaidon* 69 c, Kern, Orph. Fragm., p. 84 Nr. 5.

2) Lakonisch nach Hesych, s. v. ἔριφος. In Metapont heißt Dionysos Ἐρίφιος, Steph. Byz. s. v. Ἀκρώρεια. Zeus hat Dionysos zum Schutz vor der eifersüchtigen Hera in ein Zicklein verwandelt (Apollodor III 25). Der früher vielfach angenommene Kunsttypus eines Dionysos mit Widderhörnern (Roscher, ML I 1, 1151 B) scheint zweifelhaft zu sein.

3) Hermes, das Dionysoskind εἰς οὐρανὸν φέρων Pausan. 3, 18, 1; 11, am amykläischen Thron.

4) Dionysos in Gegenwart Pans von der Ziege gesäugt, Marmorrelief des Musée Napoléon bei Müller-Wieseler, Denkm. d. alt. Kunst II, XXXV, 411. Eine Ziege neben dem das Dionysoskind auf dem Arm haltenden Zeus auf einer Münze von Laodicea, Müller-Wieseler, a. a. O. Nr. 409. Ἐρίφη = *Capella* als Amme des Dionysos, Callimach. Etym. Magn. 372, 1 ff.; Nonn. *Dionys.* 21, 81 kommt Ἐρίφη — συνέμπορος Εἰραφιώτῃ — als Name einer Bakchantin, neben Φλοιώ (s. o. S. 136, o) u. a. dgl. vor. Amaltheia geradezu als Mutter des Dionysos, Diod. 3, 68. Die „Aix" oder „Aigē", Hygin. poet. astr. 2, 13, aber nur in dem parallelen Mythus vom Zeuskind.

5) Nonnos, Dionys. 35, 302 ff. sagt Zeus zu Hera:

„Βάκχῳ μαζὸν ὄρεξον ἐμὴν μετὰ μητέρα Ῥείην
ὄφρα τελειοτέροισιν ἑοῖς στομάτεσσιν ἀρύσσῃ
σὴν ἱερὴν ῥαθάμιγγα προηγήτειραν Ὀλύμπου
καὶ βατὸν αἰθέρα τεῦξον ἐπιχθονίῳ Διονύσῳ
ὑμετέρῳ δὲ γάλακτι δέμας χρίσασα Λυαίου
σβέσσον ἀμερσινόοιο δυσειδέα λύματα νούσου.
καὶ σοὶ ἐπεντύνω γέρας ἄξιον. ὑμετέρῃ γὰρ
στηρίξω κατ' Ὄλυμπον ἐοικότα κύκλον ἐέρσῃ
Ἡραίοιο γάλακτος ἐπώνυμον, ὄφρα γεραίρω
ἰκμάδα πασιμέλουσαν ἀλεξικάκου σεο μαζοῦ.

So nötigt er die erzürnte Göttin wider ihren Willen

ὄφρα δέμας Βρομίοιο γαλαξαίῃσιν ἐέρσαις
χειρὶ περιχρίσειε θεοτρεφέων ἀπὸ μαζῶν.
Ἥρη δ' οὐκ ἀμέλησεν· ἀκεσσιπόνοιο δὲ θηλῆς
θεσπεσίῃ ῥαθάμιγγι δέμας χρίσασα Λυαίου
ἄγρια δαιμονίης ἀπεσείσατο λύματα λύσσης·
— — — — — — — — — —
ἀμφὶ δὲ οἱ στομάτεσσιν ἀνειρύσσασα χιτῶνος
ἀμβροσίης πλήθουσαν ἑὴν γυμνώσατο θηλήν
θλιβομένην βλύζουσα χύσιν ζηλήμονι μαζῷ
καί μιν ἀνεζώγρησε . . . . .
ἡ μὲν ἀλεξήσασα πόνον μανιώδεα Βάκχου
ὑψιφανὴς ἀνέβαινε τὸ δεύτερον ἐς χορὸν ἄστρων."

wurde, so bekennt auch der Myste ebendort, wo er sagt, er habe „die Füße auf den ersehnten Himmelskreis (s. o. S. 359, 5) gesetzt“ und sei „in die (himmlische) Milch gefallen“, „hinabgetaucht“ zu sein „unter den Busen der Herrin, der Königin der Unterwelt“.[1])

Die volkstümliche Vorstellung, daß die Milchstraße die verspritzte Milch einer säugenden Göttin[2]) ist, „unter dem Busen“ einer Göttin hervorströmend, die im Sternbild der „Capella“, am Rand der Milchstraße und damit an der Grenze des Hadesreiches[3]) gedacht wird, dient hier der Ausdeutung eines auch sonst nachweisbaren Lactationsritus.

Wie ägyptische Darstellungen den König — der dadurch als Adoptivsohn der betreffenden Göttin und somit selbst unter die Götter aufgenommen erscheinen soll — am Busen einer Göttin saugend abbilden[4]), wie altsumerische Texte[5]) in derselben Absicht

---

1) „Δέσποινας δ᾽ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας“ Orph. Fragm. 32 c p. 107 Kern.

2) Milch der Hera nach Eratosthenes fr. 2 Hill.; vgl. fr. 16 Hiller, S. 50; Ps.-Eratosth. catasterism. 44; Hygin. poet. astron. 2, 42; Mart. Capella 1, 34; Mythogr. Vatic. III 9, 2. Hierher gehören vielleicht die Überlieferungen und Spuren von einer ziegengestaltigen Hera, Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgesch. 1123. Die Gleichsetzung der Hera mit der Erdgottheit Χθονίη, um deren κόλπος es sich in dem orphischen Symbolon handelt, schon bei Pherekydes von Syros (Eisler, Weltenmantel, S. 351 f.). Spätere Zeugnisse sind Varro, ling. lat. 5, 65. 67; Varro bei Augustin, *civ. dei* p. 311 Dombart, Diels Dox. 89 f.; August. civ. dei 7, 28; Serv. Virg. Aen. 8, 43. 84; MEtym. agn. 434, 53.

3) S. o. S. 358, 2 „a lacteo circulo incipere Ditis imperium“. Ἀμάλθεια versteht der Orphiker (Kern Nr. 105 p. 168) κατὰ τὸ ἀκλινὲς καὶ μὴ μαλθάσσεσθαι als die „Unerweichliche“ und läßt sie am Eingang zur Höhle der Nacht hausen. Genau so gilt die das Zeuskind säugende Αἴξ als ein schauerliches Untier, das selbst die Titanen fürchten, und das daher von der Erde in einer Höhle verborgen wird. Offenbar ist diese ziegengestaltige Gottheit — vgl. den Ziegenkopf der Hekate, Pariser Zauberpapyri (Denkschrift. Wien. Akad. Wiss. XXXVI, 1888), Zeile 2119 f. 2878 — eine alte Erscheinungsform der Δέσποινα, der βασίλεια der Unterwelt. Vgl. den vom Euter der Riesenziege ausgehenden Milchstrom, Schoeppner, Bayr. Sagenb. Nr. 88.

4) Z. B. Relief vom Sahureʿtempel (2400 v. Chr.): König von der Göttin Nechbet gesäugt, Mitt. Deutsch. Orient-Gesellschaft Nr. 34 Bl. 4. Gressmann, Altor. T. u. Bild. z. alt. Test., Tüb. 1909, S. 114 Abb. 232 (u. Taf. XXI, Abb. 124). Häufig wird der König — unter ihrem Euter kniend — von der kuhgestaltigen Göttin Hathor gesäugt: Naville, Deir el Bahri IV, Taf. 104. 105; The 11th Dyn. Temple at Deir el Bahri I Taf. 28, 30 (Taf. XXII, Abb. 125). „Mit der Milch nahm der König die Haupteigenschaft der Göttin, die Unsterblichkeit, in sich auf.“ Wiedemann, Das alte Ägypten, Heidelberg 1920, S. 76, 2. „Am Urquell“ III, S. 259 ff.; Maspéro, PSBA XIV 308 ff.; Jacoby, Arch. f. Rel.-Wiss. XIII 547 ff. In den Pyramidentexten (Sethe, Altäg. Pyr.-Texte II, Leipzig 1910, §§ 910—913; J. H. Breasted, Developm. of Religion and Thought in Ancient Egypt, London a. New-York 1912, p. 130 wird die kuhgestaltige Göttin des Himmels Nuit gebeten: „o Mutter dieses Königs Phiops . . ., gib Deine Brust diesem König Phiops, säuge diesen König Phiops damit . . .“ Sie antwortet: „mein Sohn Phiops, mein König, meine Brust ist Dir entgegengestreckt, damit Du daran saugest, mein König, und davon lebest, solang Du klein bist.“ Der König beginnt sein Jenseitsleben als Säugling, später als im Jenseits „Erwachsener“ bekommt er unvertrockenbares Götterbrot, ewig frisch bleibendes Bier, tausende von Ochsen, Gänsen usw.

5) Léon Heuzey et F. Thureau-Dangin, *Restitution matérielle de la stèle*

die Säugung des Königs durch eine Göttin erwähnen, genau so wird nach griechischer Vorstellung die endliche Apotheose des Herakles und seine Aufnahme unter die olympischen Götter dadurch vollzogen, daß die Göttin Hera den bärtigen Helden als Säugling an die ambrosische Brustlegt.[1]) Dasselbe muß die Götterkönigin für den sterblichen Zeusbastard Dionysos tun, dem erst der „göttliche Tropfen" von der unsterblichen Brust zum „Wegweiser auf den Olymp" wird und „den Äther gangbar" macht.[2]) Zum Überfluß muß sie mit der heilenden Wundermilch seinen Körper einreiben, um ihn von den Verheerungen der λύcca (o. S. 288, 1—3) zu erlösen (o. S. 360, 5).

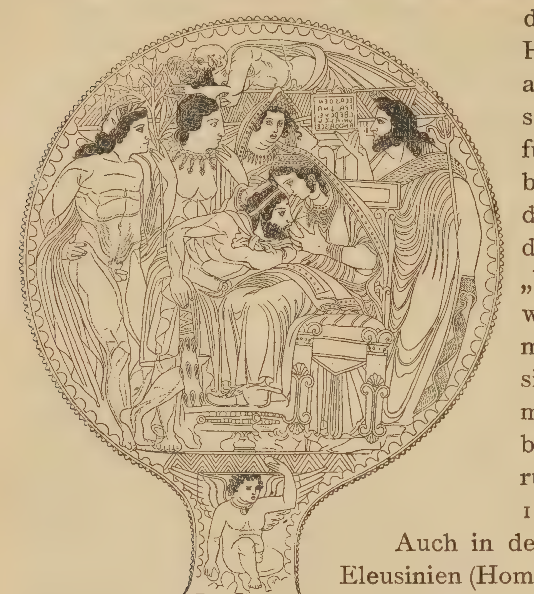


Abb. 126.

Auch in der Mysterienkultlegende der Eleusinien (Hom. hymn. in Dem. 231 f.) nimmt die Demeter den Demophon, um ihn unsterblich zu machen, an die Brust, nachdem

des vautours, Paris 1909, p. 44 mit Beziehung auf Eannatu, den Patesi (Priesterkönig) von Lagasch: *„La déesse Nin-ḫarsag de sa mamelle sacrée l'allaita".*

1) Körte-Klügmann, Etrusk. Spiegel V, Taf. 59, 60 (Inschrift . . . HERCLE UNIAL CLAN . . . = „Herakles, der Uni [= Juno] Sohn", Torp, Etrusk. Beitr. 22ff.). S. o. Abb. 126. Beachte ganz oben den aus der Schale Wein trinkenden Silen. Das und die Andeutung von Architektur im Hintergrund läßt an die Schlußszene in einem Satyrspiel denken. Herakles als Kind von Hera gesäugt und dadurch der Unsterblichkeit teilhaftig: Eratosth. catast. 44; Lyk. 39, Schol.; 1327 Schol.; Diod. IV 9, 6; Anthol. Pal. IX 589; Paus. 9, 25, 2; Geopon. 11, 19; Gerhard, Etrusk. Spiegel II, Taf. 126. Herakles als Knabe von Hera gesäugt auf einer attischen Lekythos Brit. Mus. Cat. II 1535; Abb. Minervini, Mem. Acad. Ercol. Nap. 1853 p. 317 u. Tafel (u. S. 363, Abb. 127; links Aphrodite und Eros; Iris hält die aus den verspritzten Milchtropfen entsprossene Lilie in der Hand, rechts Alkmene (?) mit einem Kranz in der Hand, hinter Hera steht Hermes). Körte-Klügmann, V Taf. 60; Amelung, Führer d. Florenz 245f. Vgl. Gundel, Art. Γαλαξίας im Pauly-Wissowa VII 567. Die erwähnte, von Körte a. a. O. als „befremdend" bezeichnete Inschrift (vgl. den thebanischen Hymnus an Herakles bei Ptolem. Chenn. Westermann, Mythogr. Gr. p. 186, 28f.: ἐν ᾧ Ἡ. λέγεται Διὸς καὶ Ἥρας υἱός) bedeutet natürlich, daß Herakles durch die Säugung zum (angenommenen) Sohn der Göttin wird. Gemälde aus den „Terme di Tito", Mirri, pitt. cam. Esqu. VI, II. Zu beachten ist, daß Herakles bei Lykophron 1328 in diesem Zusammenhang als μύςτης bezeichnet wird.

2) Eratosth. cat. 44: „οὐ γὰς ἐξῆν τοῖς Διὸς υἱοῖς τῆς οὐρανίου τιμῆς μετασχεῖν, εἰ μή τις αὐτῶν θελάσειε τὸν τῆς Ἥρας μαστόν". Vgl. o. S. 360, 5.

sie ihn mit ἀμβροςία, d. h. mit „Unsterblichkeit"[1]) gesalbt hat[2]), so daß er nun von innen und außen das φάρμακον ἀθανασίας empfangen hat.

Das ist nichts anderes, wie ein urtümlicher Adoptionsritus, etwa wie der Vorgang der „Wiedergeburt" des unter die Götter aufgenommenen Herakles nach Diodor IV 39 in der Art bewirkt wurde,



Abb. 127.

daß der Held — in Nachahmung einer wirklichen Geburt — durch das Gewand der Göttin hindurchgezogen wurde, ein alt-, vielleicht vorhellenischer Brauch, von dem der Erzähler ausdrücklich bemerkt, er sei heute noch „bei den Barbaren" üblich.

In der Tat hat Sydney Hartland[3]) gezeigt, daß die Annahme an Kindesstatt bei den verschiedenen Völkern entweder durch symbolische Darstellung einer Geburt[4]) oder durch eine ebensolche Säugung, erfolgte.

1) ἀμβροςία skr. *amrita,* syr. mērīta = „Most", archaische Bezeichnung des Weines. Eisler, Kenit. Weihinschr. S. 76, 1 u. o. S. 146, 6. Vgl. die altjüdische Sitte, Gebeine vor der schließlichen Beisetzung im Ossuar mit Wein und Öl zu salben (S. Krauß, Talm. Archaeol., Leipzig 1912, Bd. II, S. 78, 544). Das Öl ist hier das Öl vom „Baum der Barmherzigkeit" des Paradieses (s. Vita Adae et Evae, Kautsch, Pseudep. II 519f.).

2) Ein neugefundenes Flachbild aus Eleusis (C. Anti, Annuario d. R. Scuola archeol. di Atene, vol. IV/V 1924 tav. III u. Taf. XXI, Abb. 128) zeigt eine Göttin, „unverkennbar Kore, sie hält eine Schale und scheint einen nackten Knaben zu begießen, der eine ziemlich unglückliche Figur macht. Von einer Taufe des Triptolemos hat bisher niemand etwas gehört" (v. Wilamowitz, DLZ 1924, Sp. 2104). Die weibliche Gestalt mit dem abgestoßenen Kopf ist vielmehr Demeter, die den Demophon — das Urbild des als Kind aufgefaßten Mysten — mit Ambrosia, d. h. mit Wein (o. Anm. 1), übergießt. Es gab also auch in Eleusis eine Taufe mit Wein (o. S. 155ff.), nach dem hom. Demeterhymn. 237—243 bei Tag, dazu bei Nacht den ἀπαθανατιςμός durch Feuer (cf. Apollon. IV 869ff.; Apollod. III 171; Plut. de Isid. 16).

3) Artikel „Adoption", Enc. Rel. a. Ethics vol. I, p. 1066, Edinburg 1908. Dazu der — weitaus weniger reichhaltige — Artikel „Adoption" von Thurnwald im neuen Ebertschen Reallexikon der Vorgeschichte, Berlin 1924, S. 23ff.; Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. XVIII 1905, S. 73ff. Ploss-Bartels, Das Weib[7] 1908 II 525. Kohler, ZATW XXIX 1909, S. 312ff. zu Ruth 4, 16.

4) Nach einem slavischen Volkslied adoptiert eine Kaiserin ein Kind, indem sie es durch ihr Seidenkleid hindurchziehen läßt (Krauß, Sitte und Brauch der Süd-

Insbesondere im alten Aegypten[1]) und in zahlreichen heute noch im Schwange gehenden ägyptischen, berberischen und kabylischen Erzählungen wird diese symbolische Säugung Erwachsener[2]) bei der Adoption geschildert.

Ebenso bietet bei den Tscherkessen die Frau ihre Brust dem an Sohnes Statt Anzunehmenden dar. Die Heiligkeit dieser Milchverwandtschaft wird so hoch gehalten, daß sogar ein Mörder, wenn es ihm gelingt auf irgend eine Art, sei es auch mit Gewalt, an der Brust der Mutter seines Opfers zu saugen, an Sohnes Statt für den Getöteten angenommen werden muß. Jede Blutrache gilt als beendet, wenn es dem Schuldigen auch nur gelingt, drei Küsse auf die Brust der Mutter des Geschädigten zu drücken.[3])

Die Vorstellung gehört natürlich ursprünglich zum Gedankenkreis der mutterrechtlichen Sippe, wird aber durch die Zähigkeit des Herkommens ins vaterrechtliche Zeitalter übernommen: bei den Gallas von Kambat z. B. saugt der zu Adoptierende Blut aus der Brust des

---

slaven 599f.). In England konnte nach altem Brauch eine Mutter voreheliche Kinder legitimieren, indem sie sie während der Trauung unter ihre Kleider nahm (Hartland a. a. O.). Auf den gleichen Brauch bezieht sich der deutsch-rechtliche Ausdruck „Mantelkinder". Die bekannten Darstellungen von Stiftern und Stifterfamilien unter dem Gnadenmantel der Mutter-Gottes (wie das berühmte Dresdner bzw. Darmstädter Holbeinbild) sollen diese als Marienkinder abbilden. Darstellungen des ganzen Dominikanerordens unter dem Mantel- oder Kleidersaum der Himmelskönigin (Milman, History of Lat. Christianity[4] VI, 22, note) beziehen sich auf die Marienkindschaft des hl. Dominikus. Natürlich spiegelt auch der Mythus vom Dionysos μηροῤῥαφής, den Zeus „in seinen Schenkel eingenäht", ausgetragen und „zum zweitenmal geboren" hat (als διϲϲότοκοϲ, beachte die „Wiedergeburt" im Mysterium!), einen urtümlichen Adoptions- bzw. Legitimationsritus wieder, wie schon Bachofen, Mutterrecht § 16, S. 256 (vgl. Andrew Lang, Myth, Ritual Religion II 223; Liebrecht, Zur Volkskunde S. 490) richtig gesehen hat. Der Vater — der später seinen Sohn dadurch anerkennt, daß er ihn bloß „auf den Schoß nimmt" — muß sich ursprünglich selbst in das sog. „Männerkindbett" legen. Der Dionysosmythus zeigt, daß das Kind — natürlich nicht „in" seinen Schenkel, wohl aber „an" seinen Schenkel, bzw. in sein Hosenbein (die Thraker tragen Hosen! s. Schrader-Nehring, Realencycl.[2] I S. 514) genäht oder genestelt und nach einer Zeit — am Ende der „Couvade" — von dort hervorgezogen wurde. Erst durch diese Symbolhandlung wird die Vaterschaft als physische Verwandtschaft anerkannt.

1) Wiedemann, a. a. O., S. 28, Anm. 9, a. O. Basset, *Nouveaux Contes Berbères*, 128, 336.

2) Auch der schon von Dieterich, Mithraslit. S. 160 herangezogene Brauch, totgeglaubte Verschollene, denen bereits ein Kenotaph und Totenspenden dargebracht worden waren, durch symbolische Neugeburt dem Leben zurückzugeben (Plutarch, *qaest. Rom.* 5), sieht vor, den betreffenden Erwachsenen zu baden, in Windeln zu wickeln (ϲπαργανῶϲαι) und ihm die Brust zu reichen (θηλὴν ἐπιϲχεῖν).

3) Darinsky, Zeitschr. f. vgl. Rechtswissenschaft XIV, 168; „L'Anthropologie" VII, 229; Hartland, a. a. O. Ebenso bei den Osseten, Maxim Kowalewski, Droit coutumier Ossétien etc. 1899 p. 204; Kohler, a. a. O.

künftigen Wahlvaters[1]), in Abyssinien saugt das Wahlkind an einem Finger[2]) des zum Vater Erwählten, dasselbe wird als Sitte der Kafirs vom Hindukusch berichtet, wo in einem anderen Fall Butter auf die linke Brust des Adoptivvaters gestrichen und vom Adoptionswerber wieder abgesaugt wurde.[3])

Nach all dem kann über den rituellen Hintergrund der zusammengehörigen Bekenntnisse

ἱμερτοῦ κύκλου ἐπέβαν
ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον
Δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας

und als zusammenfassende Antwort

θεὸς ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο

kaum ein Zweifel mehr übrig bleiben: dem Glauben, daß die Seele bei ihrer schließlichen Himmelfahrt — nach der Erlösung vom Kreislauf der irdischen Geburten und Wiedergeburten — schließlich als Bockssternschnuppe in die Milchstraße hineinfällt, muß irgend ein Mysterienbrauch entsprochen haben, der dieses himmlische Milchbad, dieses Milchtrinken oder vielleicht geradezu in der Milch Ertrinken im Jenseits vorwegnahm, bzw. den in die Zukunft seiner Seele Eingeweihten auf dieses eschatologische Erlebnis vorbereitete: heute noch sagt man in Sizilien von der Milchstraße — die „*strata*" oder „*scala di San Japicu Alizzi*" (= *San Jago di Galicia*, d. h. von Compostella) genannt wird — sie sei aus Milchtropfen vom Busen der Muttergottes (vgl. o. S. 360, 5; 361, 2) entstanden: „*tout homme doit passer par là, qui n'y passera pas vivant, y passera mort*".[4])

Wie das im einzelnen zu verstehen ist, gibt der Berichterstatter leider nicht an, aber es muß wohl die Meinung sein, daß das Hindurchkommen durch diese Milchstraße an der Jenseitsgrenze schwierig oder unangenehm ist für die, die nicht im Leben durch die Muttergottesmilch hindurchgegangen, also ὑπὸ κόλπον βασιλείας

---

1) Paulitschke, Ethnographie von Nordostafrika I, 193; Hartland, a. a. O. Hierdurch erklärt sich Trito-Jes. 60, 16: „anstatt daß du verhaßt warst, will ich dich zum ewigen Stolz machen, du wirst die Milch der Völker saugen und an der Brust von Königen saugen", d. h. Israel wird einst in Milchverwandtschaft mit den Heiden treten und von Königen dem Kreis der Adoptivkinder und Milchverwandten einverleibt werden (Wiedemann, Aegyptus 3, 76: „durch Milchverwandtschaft . . . traten hohe Beamte zu dem Herrscher in eine nahe Beziehung"). Ebenso der von Mörike im „Sang an Orplid" benutzte Vers 49, 23 des Deutero-Jesaiah: „und Könige werden Deine Wärter (genauer — nach Num. 11, 12, Gesenius, Hebr. Gr. § 122f. — mit „Ammen" „Nährväter" zu übersetzen) und ihre fürstlichen Gemahlinnen Deine Saugammen sein".

2) Plutarch, de Isid. 16 läßt Isis das Königskind von Byblos an ihrem Finger saugen.

3) Robertson, Kafirs of the Hindukush 203, 36.

4) T. Canizzaro in der französischen volkskundlichen Zeitschrift „Mélusine" vol. III, p. 71.

untergetaucht sind; etwa so wie nach persischer Eschatologie[1]) die schließliche Reinigung der Welt im Feuer alle Metalle zum Schmelzen bringt und dieser Strom geschmolzener Erze[2]) zwar für die Sünder qualvoll, für die Reinen aber mild wie ein Bad in lauer Milch[3]) sein wird. Diese Vorstellung kann hier unbedenklich herangezogen werden, da den Orphikern[4]) die Vorstellung eines Feuerflusses Πυριφλεγέθων im Jenseits nicht fremd ist, und sie diesem Feuerstrom wohl keine andere Stellung in der Lehre von der Wanderung und Reinigung der Seele beigelegt haben dürften als der orphisch beeinflußte Origenes[5]), der der Wassertaufe des Johannes eine Feuertaufe des Christos folgen läßt: „er wird stehen im Feuerstrom neben dem feurigen Schwert und in diesem Strom jeden taufen, der am Ende seines Lebens ins Paradies gelangen will, aber noch einer Reinigung bedürfen wird"; oder wie die Sibyllinen (II, 315), in denen sogar der Gegensatz dieses Feuerstromes zu den Bächen des „von Milch und Honig fließenden" Jenseitslandes[6]) genau so wiederkehrt: die Frommen „werden die Engel hoch durch den brennenden Fluß heben und ins Licht bringen . . ., dort, wo der unsterbliche Pfad

1) Bundah. c. 30; Yasna 30, 8, 10; 31, 6; 34, 3; 43, 5f., 13, 46, 3; 48, 1.

2) Das orphische (vgl. o. S. 85, o) Gegenstück in der Aridaios-Vision bei Plutarch, de sera num. vind. XXII, p. 566d, wo im Jenseits Seen von flüssigem Blei, Eisen und Gold vorhanden sind, in denen δαίμονες ὥςπερ οἱ χαλκεῖς die Seelen ausschmelzen und metallurgisch behandeln.

3) Die Milch ist auch nach persischer Anschauung ein φάρμακον ἀθανασίας. Als Zarathustra das *Darun*opfer verrichtete mit Wein, Wohlgeruch, Milch und Granatäpfeln, trank Gushtâsp den Wein und sah im Traum das Paradies (Rauschekstase!). Die Milch erhielt Pashutan und ward dadurch unsterblich (Spiegel, Eran. Altertumskunde I, 701; II, 162; Jacoby, Arch. f. Rel. Wiss. XIII, 550, 1).

4) Kern, fr. 123. Vgl. Eisler, Weltenmantel S. 481.

5) Homil. XXIV in Luc. 3, 16, vol. V, p. 179f. Lommatzsch: *„sic stabit in igneo flumine dominus Jesus juxta flammeam romphaeam, ut quemcumque post exitum vitae huius, qui ad paradisum transire desiderat et purgatione indiget, hoc eum amne baptizet et ad cupita transmittat"*.

6) Die Vorstellung ist nicht nur biblisch, sondern auch bakchisch: Euripid. Βακχ. 704—711; 758—764 erleben die Thyiaden im Enthusiasmus des nächtlichen Schwärmens durch Berge und Wälder, das die Irrfahrten der Seele darstellt, die endliche Ankunft in den Gefilden der Seligen: „θύρσον δέ τις λαβοῦς' ἔπαισεν εἰς πέτραν, ὅθεν δροςώδης ὕδατος ἐκπηδᾷ νοτίς· ἄλλη δὲ νάρθηκ' εἰς πέδον καθῆκε γῆς καὶ τῇδε κρήνην ἐξανῆκ' οἴνου θεός. ὅςαις δὲ λευκοῦ πώματος πόθος παρῆν, ἄκροιςι δακτύλοιςι διαμῶςαι χθόνα γάλακτος ἑςμοὺς εἶχον· ἐκ δὲ κιςςίνων θύρςων γλυκεῖαι μέλιτος ἔςταζον ῥοαί". Vgl. ebenda 142: bei der Epiphanie des Dionysos „ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον, ῥεῖ δ' οἴνῳ, ῥεῖ δὲ μελιςςᾶν νέκταρι". Platon, Ion p. 534a: „ὥςπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι" (dazu o. S. 330, 2); cf. Aischines u. Aristeides Rhet. 45 t. II 23 Dind.; Dio Prus. XXXII (I p. 284 v. Arnim; Tzetz. Lycophr. 143; Himer. Soph. XIII 7 ed. Wernsdorff; Seneca, Oedip. 491ff.; Philostr. imagg. I 14 u. 17; VI 10; Vit. Apoll. VI 11, p. 248; Vitae Soph. p. 217; Horaz, epod. 16, 47ff.; Ode II 19, 9—12. Sämtliche Stellen in Wortlaut bei K. Wyß, Die Milch usw. RGVV XV 2, S. 40—47.

des großen Gottes[1]) ist, und die drei Quellen von Wein, Honig und Milch".

Da es durch eine astronomische Angabe einer jüdischen Agada[2]) sichergestellt ist, daß der nach Daniel 7, 10 „unter Gottes Thron" hervorquellende *nehar-di-nur* („Feuerstrom")[3]) nichts andres sein kann, als die Milchstraße, so liegt der Gedanke überaus nahe, daß dieser Himmelskreis für die durchziehenden bzw. „hineinfallenden" Gerechten als mildlaues Milchbad, für die Frevler aber als verzehrender Feuerstrom[4]) gedacht wurde.

Sehr deutlich ist die Beziehung auf die Milchstraße auch in der Beschreibung des Jenseitsflusses, dessen Wasser „weißer sind als Milch", und in dem der Erzengel Michael die Sünder vor ihrem Eintritt in die Messiasstadt der Gerechten taufen muß, in der Paulusapokalypse (c. 22).[5]) Der Fluß und der See, zu dem er sich verbreitert, heißt hier bezeichnenderweise Ἀχέρουcα (!), d. h. Ἀχερουcία λίμνη, lat. „*aceriosus lacus*"[6]), d. h. nach volkstümlicher Erklärung der

---

1) d. h. die Ekliptik, babylonisch „Weg des Anu", „Weg des Ea", „Weg des Bel" genannt (Kugler, Sternglaube der Babylonier, Münster 1907, S. 259). Pindar, Olymp. 2, 70: „ἔτειλαν Διὸc ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρcιν", die von Porphyr, *de antro nymph.*, umständlich erörterte ἀθανάτων ὁδόc der Odyssee 13, 112. Orphisch θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων (Kern, fr. 168, 15).

2) Berakhot, LVIIIb, deutsch *Mon. Talm.* II, p. 214, Nr. 737: „läge nicht der Stachel des Skorpions im ‚Feuerstrom' (Daniel 7, 10), kein Skorpiongebissener könnte am Leben bleiben". In der Tat liegt der Skorpionstachel mitten in der Milchstraße.

3) cf. Plaut. Trin. 940: „*caput amnis, qui de caelo exoritur sub solio Jovis*" (scil. *in Arabia, ... non illa ubi tus gignitur, sed ubi apsinthium fit ac cunila gallinacea*, 935); aus dem griech. „Thesauros" des Philemon! *nehar-di-nur* kann auch „Lichtstrom" übersetzt werden.

4) Vgl. Zohar vol. IV, p. 280f. in der Übersetzung von Pauly: „dann wird die Seele zum Feuerstrom hingeführt, durch den jede Seele hindurch muß, um gereinigt zu werden; manche werden dabei ganz verzehrt, manche nur wie Ganzopfer dem Ewigen dargebracht". Vgl. dazu die o. S. 141, 6, 184 angeführten Stellen aus der „Pistis Sophia".

5) James, Apocrypha anecdota, *Texts and Studies* II, 3 (1893), p. 23: „*Et post haec adsumpsit me ex loco illo ubi haec vidi, et ecce flumen, et aquae eius erant aquae* candidae valde desuper lac, *et dixi angelo: Quid est hoc? et dixit mihi: Hic est* aceriosus lacus *ubi est civitas Christi, sed non omnis homo permittetur ingredi in civitatem illam; hoc est enim iter, quod ducit ad deum* (vgl. o. Anm. 1), *et si quis est fornicator et impius, et conversus paenituerit et fecerit fructum dignum paenitentiae, primum quidem cum exierit de corpore, ducitur et adorat deum et inde iussu domini traditur Michaeli angelo, et baptizat eum in* aceriosum lacum; *sic inducit eum in civitatem Christi iuxta eos qui nihil peccaverunt*".

6) Griech. Ἀχέρων gilt als engverwandt mit Ἀχελῷοc (Wentzel in Pauly-Wiss. I, 213, 2; 217, 32). Wahrscheinlich ist ἀχερ nach Prellwitz in Bezzenbergers Beitr. XXIV, 106ff. mit lit. *ēzeras, azeras* „Teich", altpreuß. *assaran* = „See" urverwandt und gleichbedeutend, wozu der schon den Alten (Macrob. Sat. V, 18, 4—11 aus Didymos nach Ephoros und Akusilaos mit Beispielen aus Euripides, Bacch. 615 und Aristophanes, weitere Belege bei Wentzel, a. a. O. 215, 60 bis 216, 3) aufgefallene appellativische Gebrauch von ἀχελῷοc „Wasser" schlechthin — so Orph. fragm. 344 Kern — zu

„Schmerzenssee"[1]), wodurch allein schon der Einfluß der orphischen Lehre von den Jenseitsströmen[2]) auf den christlichen Apokalyptiker sicher erwiesen ist. Ähnlich werden ja auch Styx, Elysium und Tartarus in christlichen Grabinschriften nicht selten erwähnt.[3])

Was der Myste wirklich zu tun hatte, um schon im Leben durch die „Muttergottesmilch" hindurchzugehen, läßt sich schwer ausmachen.[4]) Eine verjüngende „Taufe" in Milch[5]) unter dem Euter einer heiligen Ziege[6]) wäre nicht schwerer vorstellbar als die sicher bezeugte Bluttaufe in der Grube unter dem geschlachteten Stier oder Widder, beim Kriobolium oder Taurobolium der Kybelemysterien,

---

vergleichen ist. Wenn Ἀχέρων nur dialektische Nebenform von „Achelōos" ist, dann kann die „Milch überglänzende Weiße" des himmlichen Acheron zusammenhängen mit dem weißlichen Wasser des irdischen Ἀχελώιος ἀργυροδίνης (Hesiod. Theol. 340; Kallimach. h. in Cerer. 13; Dionys. Periheg. 433), den die Griechen von heute den „Weißenfluß" (Ἀσπροπόταμος) nennen.

1) Ἀχέρων von ἄχος abgeleitet schon bei den Tragikern (Stellen Pauly-Wiss. I, 218, 42—52). Daß ihn die Seelen durchschwimmen müssen, steht auch bei Dracont. IX, 127.

2) Kern, Orph. fragm. 123—125; vgl. Eisler, Weltenmantel S. 480, 1. (Olympiod. in Plat. Phaedon. c. III, ος', p. 202, 12 Norv.): „ὅτι οἱ παραδιδόμενοι τέσσαρες ποταμοὶ κατὰ τὴν Ὀρφέως παράδοσιν τοῖς ὑπογείοις ἀναλογοῦσι τέσσαρσι στοιχείοις τε καὶ κέντροις (Kardinalpunkte) κατὰ δύο ἀντιθέσεις· ὁ μὲν γὰρ Πυριφλεγέθων τῷ πυρὶ καὶ τῇ ἀνατολῇ, ὁ δὲ Κωκυτὸς τῇ γῇ καὶ τῇ δύσει, ὁ δὲ Ἀχέρων ἀέρι τε καὶ μεσημβρίᾳ. τούτους μὲν Ὀρφεὺς οὕτω διέταξεν, αὐτὸς δὲ τὸν Ὠκεανὸν τῷ ὕδατι καὶ τῇ ἄρκτῳ προσοικειοῖ. ibid. p. 241, 5 ὅτι οἱ τέτταρες ποταμοὶ τὰ τέτταρα στοιχεῖά ἐστι τὰ ἐν Ταρτάρῳ, ὁ μὲν Ὠκεανός, φησι, τὸ ὕδωρ, ὁ δὲ Κωκυτὸς ἤτοι Στύγιος ἡ γῆ, ὁ δὲ Πυριφλεγέθων τὸ πῦρ, ὁ δὲ Ἀχέρων ὁ ἀήρ ... διὸ καὶ Ὀρφεὺς τὴν Ἀχερουσίαν λίμνην ἀερίαν καλεῖ. Der Ausdruck ὑπόγεια und Τάρταρος (ὑπόγειον = ἀντιμεσουράνημα im Nadir; Hades am Himmel, ebenda ein Styx und Acheron (Boll, Sphaera 246) bezieht sich auf den unter der Ekliptik gelegenen Südteil der Himmelskugel. Alle Jenseitsflüsse werden in dieser Zeit am Himmel gesucht.

3) V. Schultze, Gesch. d. Untergangs d. griech.-röm. Heidentums, Jena 1892, S. 381.

4) Vgl. Jane E. Harrison, Proleg. to the Study of Greek Religion, Cambridge 1903, p. 596f.: „what was the exact ritual of the falling into the milk? ... Did the neophyte actually fall into a bath of milk, or ... is the ritual act of drinking milk from the beginning metaphorically discribed?"

5) Vgl. die verjüngenden Bäder der Kaiserin Poppäa Sabina in Milch von Eselinnen (Plin. *n. h.*, XI, 238; XXVIII, 183; Eselsmilch als Zaubermittel auch Berl. Pap. II, 20 — das Bett ὀνείῳ γάλακτι καθᾶρον). Die Sitte kommt schon im Ṛgveda vor: Hymn. 10, 4, 3: „mit der Milch waschen sich des Kujava beide Frauen", ebenso bei den nordischen Germanen: die übermütige Kudrun „wäscht sich nur in guter Süßmilch", Maurer, Isl. Sagen, S. 299. Dazu die o. S. 360, 5 angeführte Nonnosstelle über den von Hera mit Milch gesalbten Dionysos.

6) Vgl. hierzu die ägyptischen Grabinschriften „die Kuh Hesat gibt dir Milch", „dir gibt Isis Milch", Wiedemann, Am Urquell III, 266. Dazu an der o. S. 45, 6 angeführten Stelle aus dem armenischen Testam. Joseph 19 „eine Kuh, welche aus vieler Milch ein Meer machte, und es tranken daraus zwölf Herden (= die 12 Stämme) und unzähliges Vieh". Nach Anleitung der Formel δοίη σοὶ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ sind wohl auch die obigen Grabschriften als Wunsch zu lesen („Dir gebe Isis Milch", d. h. Unsterblichkeit). S. auch Vollgraff, a. o. S. 358, 1, a. O. S. 11ff.

die ebenfalls eine „Wiedergeburt für die Ewigkeit“ bewirken sollte.[1])

Es muß jedoch durchaus nicht sein, daß die milchspendende Gottheit wirklich durch ein Tier dargestellt war: eine Göttin, die das Ziegenfell — die „Aigis“ nach Art der Juno Sospita[2]) um die Schultern geschlungen trug, mag ebensowohl die „Aix“ oder „Eriphē“ des Mythos vertreten haben, möglicherweise dargestellt durch eine der dionysischen τραγηφόροι[3]), vielleicht jene oberste Priesterin, die die Titel Ἀριάδνη bzw. Ἀριάγνη[4]) oder Ἀρι-δήλα[5]), d. h. „*Reverendissima*“ oder „*Serenissima*“ und βαcίλεια oder βαcίλιννα — wie die Unterweltsherrscherin in dem orphischen Symbolon — führte und alljährlich dem Dionysos im ἱερὸc γάμοc angetraut wurde.[6]) Selbst mit der Möglichkeit, daß ein männlicher Priester die milchspendende Göttin verkörperte[7]), den Einzuweihenden an die Brust nahm und mit Milch salbte und tränkte, muß gerechnet werden.

Der unter die Erlösten aufzunehmende ἔριφοc[8]) selbst wird seinerseits bei dieser Feier etwa ein Fell umgenommen und eine jener ge-

1) Dieterich, Mithrasliturgie S. 163. Cumont, Rel. orient. Paris 1906, p. 84, 35.

2) *Juno Sospita* oder *Lanuvina* im Ziegenfell, Petersen, Röm. Mitt. IX, 1894; *Juno Februata* im Ziegenfell, Paul. *ep.* 85, 14.

3) Hesych s. v. τραγηφόροι· αἱ Κόραι Διονύcῳ ὀργιάζουcαι τραγῆν περιήπτοντο. In der bereits o. S. 252, 3 Anm. herangezogenen Schilderung des bakchischen Thiasos durch Euripides sind es die ekstatisch rasenden jungen Mütter in dem Schwarm, die „wilden Tieren“ des Waldes, d. h. also den Mysten im noch ungezähmten Zustand natürlicher Wildheit (o. S. 47, 1) die Milch ihrer Brüste reichen (Βακχ. 699ff.: αἳ δ᾽ ἀγκάλαιcι δορκάδ᾽ ἢ cκύμνουc λύκων ἀγρίουc ἔχουcαι λευκὸν ἐδίδοcαν γάλα, ὅcαιc νεοτόκοιc μαcτὸc ἦν cπαργῶν ἔτι βρέφη λιπούcαιc).“ Vollgraff a. o. 358, 1, a. O. S. 8, 5—7; 9, 1.

4) Ἀριάγνη für Ἀριάδνη in Vasenbildinschriften: O. Jahn, Vasenbilder S. 28; Arch. Beitr. S. 261; Einl. i. d. Vasenkunde 205, vgl. Hesych: ἀδνόν· ἁγνόν, Κρῆτεc. Mit dem δ ist natürlich palatalisiertes *g* (*ğ*, *dǰ*) gemeint.

5) Hesych s. v. Ἀριδήλαν. C. I. Gr. 1439.

6) Im athenischen Bukolion gefeierte Hochzeit des Dionysos mit der Βαcίλιννα Aristoteles, *Athen. polit.* 3, (Demosth.) 59, 79.

7) Auf Kypros wurde das Kreißen der schwangeren Ariadne durch einen Jüngling dargestellt (Paion bei Plut. Thes. 20). Auch bei den zu Ehren des Dionysos und der Ariadne gefeierten attischen Oschophorien traten zwei Jünglinge in Mädchenkleidern auf (Plut. Thes. 22, 23); offenbar wurzelt die Gepflogenheit der dem Dionysos gefeierten Tragödie, die Weiberrollen von Männern spielen zu lassen, in solchen kultischen Verkleidungen.

8) Die Ernährung des Menschen mit Tiermilch ist nichts Ursprüngliches und Selbstverständliches. Amerika und Australien kannte den Milchgenuß nicht vor der Besiedlung durch Europäer (hierüber und über die sozialen und wirtschaftlichen Folgerungen daraus s. E. J. Payne, *Hist. of America*, Oxford 1892, I, 287—292), und die Chinesen trinken bis auf den heutigen Tag keine Milch (H. Schurtz, Entsteh. d. Nomadismus in Helmolts Weltgesch. I, 2, 1913, S. 252; ebenda S. 251 über Rinderzucht ohne Milchwirtschaft im vorarischen Indien). Bevor der Genuß der Tiermilch üblich wurde, bzw. solange sie nicht stets erhältlich war, mußten die Frauen die Kinder

hörnten Satyrmasken aufgesetzt haben, die man — doch wohl als Zeichen empfangener Weihe — nicht selten in Gräbern gefunden hat.[1]) Am lehrreichsten ist in diesem Zusammenhang der Sarkophag des British Museum[2]), der auf den Schmalseiten Greifen (o. S. 125, 8), vorn aber



Abb. 129.

eine bezeichnende Gruppe von Mysteriensymbolen zeigt: links die bakchische Fackel (o. S. 135, 6; 136, 1), daneben das Böcklein (o. S. 360, 2), rechts den Panther des Dionysos (o. S. 99, 1), neben diesem

---

zwei bis drei Jahre säugen. (O. T. Mason, *Women's Share in Primitive Culture*, London 1895, p. 151.) Die Heranziehung von Muttertieren zum Ammendienst bzw. die Kinderernährung mit tierischer Milch muß nach den o. S. 363f. besprochenen Vorstellungen als Adoption des Kindes in das γένος der βόες, τράγοι oder ἵπποι — bei den Stutenmilch trinkenden Völkern — aufgefaßt werden. So erklärt es sich, daß die semitischen Schafzüchter *benē rachel*, die Rindviehzüchter *benē Leah* oder *Baqqara* (o. S. 35, 3, 4) heißen und die βουκόλοι bzw. αἰπόλοι des Dionysos sich selbst als βόες oder ἔριφοι kleiden und benennen.

1) Silensmasken in Gräbern vom alten Friedhof von Samos, Böhlau, Aus jon. Nekropolen; cf. Daremberg-Saglio VIII, 1092, No. 6127; vgl. dazu den Silen, der den mystischen Korb zur Einweihung eines Mysten herbeibringt, Terracottarelief, Müller-Wieseler, Denkm. a. Kunst II, 48, 607; cf. ebenda 608 und 610. Stucchi der antiken Villa im Garten der Farnesina *Mon. d. Ist. suppl.* pl. XXXV; Eisler, Orpheus, pl. LXXII links cf. p. 293. Zweifellos waren die Silene oder ἵπποι (Wide, Ath. Mitt. XIX, 1894, 281) der „Iobakchen" ein Mystengrad der Dionysien. Silens- und Satyrmasken neben Masken des Dionysos, der Ariadne und des Herakles — also des durch die Milch der Hera vergotteten Dulders! — in Gräbern von Kertsch (*Comptes Rendus* der Petersburger Acad. 1878/79, p. 14ff.; Dieterich, *Pulcinella* 67, 68). Als „Satyr" oder doch Herdengenosse der Satyrn im Elysium weilend wird der Verstorbene gedacht in dem Grabgedicht CIL III, 686:

„nunc seu te Bromio signatae mystides ad se
florigero in prato congreg(em uti) Satyrum
sive canistriferae (= κιστοφόροι) *poscunt sibi Naides aeque*
qui ducibus taedis agmina laeta trahas."

Auf die viel umstrittene Frage, ob die Satyrn ursprünglich Bocksdämonen waren oder nicht, braucht hier nicht eingegangen zu werden, denn seit dem 4. Jahrhundert sind zweifellos Darstellungen jugendlicher Satyrn mit Ziegenohren und Hörnchen nachweisbar. Hierzu Hesych „τράγους· σατύρους διὰ τὸ τράγων ὦτα ἔχειν". Bei Lucrez IV, 578; Horaz, Carm. II, 19, 4 werden die Satyrn als *„capripedes"* bezeichnet. Diese Gestalten mit der Bocksmaske des Dionysos Eriphios sind fraglos wesensgleich mit den ἔριφοι der Mysterien.

2) Reinach, RRGR II, 470, 2–4, o. Abb. 129. Ähnliches Stück im Camposanto von Pisa, RRGR III, 111, 2–4. Seitenwände: 1. das Greifenpaar, 2. die Sphinx (o. S. 160, 6), ihr zu Füßen Widderkopfmaske; Vorderseite: geflügelte Genien, zwei tragen das sog.

die Schlange[1]) des Sabazios (o. S. 99, 1, 149, 0) in der *cysta mystica*. Dazwischen liegen in einer Gruppe drei Masken: links die Bocksmaske des ἔριφος, rechts die bärtige und kahlköpfige des Silens, in der Mitte — mit Weintrauben und Weinlaub im Haar — die eines Satyrs oder jugendlichen Bakchos. Rechts und links davon setzen kranztragende Genien den Fuß niederzwingend auf je einen traubennaschenden Hasen (o. S. 206, 3; 251). Darüber schwebt, von andern geflügelten Eroten emporgetragen, das gewöhnlich verständnislos sog. Bildnis„medaillon“ des Verstorbenen, d. h. in Wirklichkeit die im Irisrund eingerahmte Pupillen-Spiegelbildseele, die κόρη des Verstorbenen.[2])

Bildnismedaillon (u. Anm. 2), zwei Fruchtkörbe: unten Tiere — links Trauben naschender Hase (o. S. 260, 3), rechts Hund, in der Mitte zwischen Bock und Panther (o. S. 99, 1) die drei bakchischen Masken. Bakchische Masken und Jagdszenen (o. S. 166f.) und auf einem Sarkophag des Thermenmuseums RRGR III, 327, 1. Kindersarkophag mit einem eine Silenmaske tragenden Kind aus Karthago, RRGR II, 3, 3. Sarkophag mit bakchischen Masken, Berlin, RRGR II, 38, 4.

1) Schlangen in der *cista mystica*, Bock und Panther unter dem sog. „Bildnismedaillon“ auch auf dem bakchischen Sarkophag von Philippeville, RRGR II, 4, 1.

2) Vgl. die Ausführung über die von Mach, Analyse der Empfindungen[2] Jena 1900, S. 13 Abb. 1 so eigenartig erörterte „Selbstanschauung des Ichs“ — nach der Delphischen Vorschrift des „erkenne dich selbst“ — bei Plato, Alkibiad. I, 132: ..ἤδη τῆς ψυχῆς ἐπιμελητέον καὶ εἰς τοῦτο βλεπτέον.... ἐπειδὴ τοῦτο γνόντες.. καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς γνωσόμεθα... εἰ ἡμῶν τῷ ὄμματι ὥσπερ ἀνθρώπῳ ξυμβουλεύων εἶπεν «ἰδὲ σαυτόν», πῶς ἂν ὑπελάβωμεν τί παραινεῖν; ἆρ᾽ οὐχὶ εἰς τοῦτο βλέπειν, εἰς ὃ βλέπων ὁ ὀφθαλμὸς ἔμελλεν αὑτὸν ἰδεῖν;... ἐννοῶμεν δὴ εἰς τί βλέποντες τῶν ὄντων ἐκεῖνό τε ὁρῷμεν ἅμ᾽ ἂν καὶ ἡμᾶς αὐτούς;.. δῆλον δή... ὅτι εἰς κάτοπτρά τε καὶ τὰ τοιαῦτα.. οὐκοῦν καὶ τῷ ὀφθαλμῷ ᾧ ὁρῶμεν ἔνεστί τι τῶν τοιούτων;.. ἐννενόηκας οὖν ὅτι τοῦ ἐμβλέποντος εἰς τὸν ὀφθαλμὸν τὸ πρόσωπον ἐμφαίνεται ἐν τῇ τοῦ καταντικρὺ ὄψει ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ, ὃ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν εἴδωλον ὄν τι τοῦ ἐμβλέποντος;.. ὀφθαλμὸς ἄρα ὀφθαλμὸν θεώμενος.. οὕτως ἂν αὑτὸν ἴδοι;.. d. h.: mit Hilfe eines Spiegels kann man das eigene Selbst im Pupillen-Spiegelbild erblicken. Im Tode „bricht“ das Auge, der Spiegel trübt sich, das Bild verschwindet. Daher die Todesvorbedeutung, wenn man „sein Bild im Spiegel nicht sieht“, ebenso das Unheils-Omen, wenn man einen Spiegel zerbricht. Diese *pupilla*, (hebr. *'išon* — „Männlein“) im Auge nennt der Inder den *„purusha* (= Menschen) im Auge“. Chândogya-Upanishad 8, 7, 3 (Sacr. Books of the East I, 1900, p. 135) heißt es: „der *purusha*, der im Auge gesehen wird, das ist das Selbst, das ist Brahman. Der *purusha* im Spiegel — über ihn meditiere ich“. Chândogya-Upanishad 1, 6—7 (Deußen, Allg. Gesch. d. Philos. I, 2[3] Leipzig 1919, S. 104) wird der *„purusha* im Auge“ des Menschen dem Brahman in Gestalt des „ganz goldenen *purusha* in der Sonne“ wesensgleich gesetzt. (Sonnenhaftigkeit des Auges bei Plotin!) Im Tode kehrt der *purusha*, der im Auge wohnte, zur Sonne zurück (Bṛihadâraṇyaka Upanish. 3, 2, 13; 4, 3, 36; Deußen a. a. O. S. 242) und vereinigt sich mit dem *„purusha* in der Sonne“ wieder. Die auf Poseidonios zurückzuverfolgende Theorie kreisrunder Seelen (Cumont, After Life in Roman Paganism, p. 98), sowie die Formentsprechung zwischen den sog. „Bildnismedaillons“ der Verstorbenen auf antiken Sarkophagen und den bekannten Brustbildern des Helios im Rund der von den Orphikern (Orph. hymn. 7: „κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα ~ Ovid, met. 4, 228 *„mundi oculus“* Hermet. κόρη κόσμου) als „Weltauge“ und Spiegel (Zeugnisse „Weltenmantel“ 656, 3, 687, 2) des Phanes-Dionysos (dazu

Ähnlich wie die christliche Wassertaufe, ursprünglich ein symbolisches Ertränken des „alten Adam", aus einer „*immersio*" zu einer leichten „*aspersio*" verflüchtigt werden konnte, weil es nur auf den Sinn des symbolischen δρώμενον ankam, so wird auch das in die „Milch fallen"[1]) Abb. 130) aufgefaßten Sonnenscheibe (ältestes Beispiel, die dionysische Szene auf dem Vasenbild Roscher, ML I, 2, 1998) läßt ganz ähnliche Vorstellungen in der klassischen Gedankenwelt erkennen. In den zahlreichen Fällen, in denen das Brustbild oder, wie man besser sagen sollte, die κόρη oder *pupilla* des Verstorbenen statt in einer einfachen Rundscheibe vielmehr in einer Muschel erscheint (z. B. Tritonensarkophag von Verona, RRGR III, 439, 2; von Rom, RRGR III 302, 1; Grabstele der Petronia Musa, RRGR III, 173, 3; Grabaltar des Julius Saecularis, RRGR III, 174, 1; Grabstele eines Münzers RRGR III, 234, 1), liegt die Vorstellung von der Seele als einer Perle oder Perlmuschel (mandäisch Lidzbarski, Mand. Lit. S. 102) zugrunde, über die H. Usener, Die Perle, aus der Gesch. eines Bildes, Vorträge und Aufsätze 219; Reitzenstein, Iran. Erlös. Myster. S. X, 55, 2, wozu meine Anzeige in „The Quest" 1922, p. 258 zu vergleichen ist. Das ist rabbinisch (Talm. j. Kil. IX, 32c Ende 11. Ter. VIII, 45d; Levy, Nhb. Wb., III, 240a s. v. *margalitha* = „Perle", metaphor. = „Leben", „Seele"), mandäisch (Reitzenstein, a. a. O. 55, 2), gnostisch im Lied der Perle in den Thomasakten c. 108 Hennecke, Nt. Apokr., S. 521; Naassenerpredigt Hippolyt. ref. V, 8, 32, p. 95, 4 Wendl.) und bei Clem. Alex. Paedag. II, 12, p. 228, 5 nachweisbar und stammt, wie ich a. a. O. gezeigt habe, von dort her, wo die Perlfischerei betrieben wurde, d. i. von der babylonischen Küste des persischen Golfs. Dort ist durch den Chaldäer Sudines und durch Isidor von Charax (im babylonischen „Meerland") die Legende bezeugt, daß die babylonisch *mar galittu* „Meereskind" (Winckler, A. Or. III, 2/3², 58, 1) genannte Perle (griech. μαργαρίτης) aus einem himmlischen ins Meerdunkel gefallenen Lichtfunken entsteht, ein Mythus, der dem Vergleich der gefallenen, vom Himmel stammenden Seele mit einer Perle zugrunde liegt.



Abb. 130.

1) S. Reinach, Rev. Archéol. XXXIX, 1901, 202ff. wollte πίπτειν ἐς ... wie lat. *incidere in* ... = „zufällig auf etwas stoßen" verstehen. Aber dafür fehlen griechische

vielleicht früh zu einer bloßen Besprengung, Benetzung oder Salbung[1]) mit ein paar Tropfen Milch, die Säugung zu einem demütig-ehrfürchtigen Anschmiegen des Schutzflehenden und zur Verabreichung eines Milchtrankes[2]) aus einem Gefäße geworden sein. Auch kann der Milchtrank[3]) neben der Milchtaufe[4]) gestanden haben[5]), so wie die urchristliche Taufe ergänzt wurde durch das Trinken eines Bechers mit Wasser, eines Bechers mit Milch und Honig und eines Bechers mit Wein[6]), höchst wahrscheinlich im Anschluß an einen gleichartigen, durch das Symbolon τρίτου κρατῆρος ἐγεύσω bezeugten Brauch der Mysterien.[7]) Jedenfalls konnte sich der Eingeweihte nun als ὁμογά-

---

Belege (so richtig Dieterich, Mithrasliturgie S. 171), und die von Reinach selbst angeführte Stelle Euripides Helena 1016 νοῦς τῶν κατθανόντων ... εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών zeigt deutlich, daß tatsächlich von der Vorstellung sternschnuppenartig herabstürzender Seelen (o. S. 358, 2, 4; jüdisch-hellenistisch Sophia Salom. 7, 3: „καὶ ἐγὼ δὲ γενόμενος ἔσπασα τὸν κοινὸν ἀέρα καὶ ἐπὶ τὴν ὁμοιοπαθῆ κατέπεσον γῆν“; 8, 20: „ἀγαθὸς ὢν ἦλθον ἐς σῶμα ἀμίαντον“ vgl. o. S. 354, 0; Vermittler wohl Poseidonios s. I. Heinemann, Pos. metaphys. Schriften, Breslau 1921, S. 141) auszugehen und somit πίπτειν εἰς γάλα ganz wörtlich zu fassen ist.

1) Vgl. die o. S. 360, 5 angeführte Nonnosstelle und die Salbung mit „Ambrosia“ 363, 2.

2) Bei den indischen Todas bekommen die Sterbenden im letzten Augenblick Milch zu trinken (W. E. Marshall, A Phrenologist among the Todas, London 1873, p. 171) und der Leichnam wird in die Milchkammer gelegt (W. H. R. Rivers, The Todas, London 1906, p. 339ff.).

3) In der *Passio Montani et Lucii*, Ruinart, *Acta sincera* 232 stillt ein lichtglänzender Jüngling den Durst der Märtyrer aus zwei Krügen mit Milch, die nicht leer werden. Vgl. u. S. 378, Anm. 3, 4, die „zwei Brüste“. Dazu vergl. Berl. Zauberpapyr. I, 20 (K. Wyß, Die Milch im Kultus d. Griech. u. Röm., Gießen 1914, RVVA XV, 2, 56, 2): „.. λαβὼν τὸ γάλα .. ἀπόπιε πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου καὶ ἔσται τι ἔνθεον ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ“.

4) Die bisher vermißten Belege für einen solchen Ritus hat nun Sir Lawrence Gomme in seinem Artikel „milk“ im 8. Bd. (1915) der Encycl. of Relig. and Ethics, p. 634 beigebracht. Die hl. Brigitta soll bei ihrer Geburt in Milch gebadet worden sein (Lives of saints from the book of Lismore ed. Whitley Stokes, Oxford 1890, pp. 184, 318). Daß die Totenwäsche beim schottischen Adel mit Milch vorgenommen wurde, ist durch altschottische Balladen und Kinderspielreime bezeugt. Die alten Pikten von Irland schützen sich gegen die Giftpfeile ihrer Feinde durch ein Bad in der Milch von 120 weißen Kühen, die hier also als φάρμακον ἀθανασίας gilt. Dazu in der Inschrift der Stele des Pianchi, Schäfer, Urk. d. ält. Aethiopenkönige I, S. 1ff.: „er wusch sein Antlitz in der Milch des Himmelsgottes *Nū*, in welchem *Re*ʿ sein Antlitz wäscht.“

5) Auch beim Taurobolium ist die Bluttaufe mit Bluttrinken verbunden (Prudentius Peristeph. X, 1011ff. Cumont, a. a. O., p. 82). Der blutüberströmte Myste „benetzt die Zunge mit dem schwarzen Blut und schlürft es gierig“. Vgl. o. S. 156f. über die Taufe im Becher und den Weihetrank aus dem κρατήρ.

6) *Didascalia Apostol.* p. 111ff. Hauler. Milch und Honig — μελίκρατον — ist einfach gesüßte Milch.

7) Apostolios 1728 t. II, p. 692 *paroem.* Gott.: „τρίτου κρατῆρος ἐγεύσω· ἐπὶ τῶν μεμυημένων τὰ τελεώτατα καὶ σωτηριωδέστατα.“ cf. Photios und Suidas s. v. τρίτου κρατῆρος, A. Dieterich, Mithraslit. 214; 199, 1; 170f. Die heilige Handlung stellt offenbar den Eintritt in die von Wasser, Wein, Milch und Honig strömenden Gefilde der

λακτος bzw. γεννήτης τῶν θεῶν[1]), als ein durch υἱοθεσία angenommener Sohn des Gottes Dionysos, den schon Heraklit[2]) dem Unterweltsbeherrscher Hades gleichsetzt, bzw. seiner göttlichen Mutter oder Gattin, der Himmels- bzw. Unterweltskönigin, eines bevorzugten Schicksals im Jenseits versichert halten.

Mit dem vorstehend erläuterten Symbolon ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον und dem wohl mit Recht dahinter vermuteten mystischen δρώμενον eines Unsterblichkeit gewährenden Milchtrankes vergleiche man nun die mehrfach in der christlichen und einmal auch in der jüdischen Katakombenkunst[3]) nachweisbare Darstellung eines mit einem



Abb. 131. Abb. 132.

Hirtenstab und einem gefüllten Melkeimer zusammengestellten, ruhenden, stehenden oder springenden Lammes Ps. 49, 15. Das älteste Beispiel[4]) findet sich schon in den um 70 n. Chr. entstandenen Fresken der Flaviergallerie in der Domitillakatakombe zusammen mit der die Decke überrankenden „Weinrebe Davids"[5]), mit dem göttlichen

---

Seligen (o. S. 366, Anm. 6) dar. Dieselben drei Getränke als Totenspende Aischyl. Pers. 709ff.; Eurip. Iph. Taur. 158ff.; Schol. Sophocl. Antig. 431.

1) Vgl. die von Rohde, Psyche[4], II, 422 und Dieterich, Mithraslit. 137 richtig erläuterte Stelle im Ps. Platonischen „Axiochos" p. 731 D: im χῶρος εὐσεβῶν im Hades τοῖς μεμυημένοις ἐστί τις προεδρία ... πῶς οὖν οὐ σοὶ πρώτῳ μέτεστι τῆς τιμῆς ὄντι γεννήτῃ τῶν θεῶν usw. mit Philochoros Fragm. 91 (cf. Aristot. Ἀθ. πολ. 1, 17), wo die Worte ὁμογάλακτες und γεννῆται als synonym erläutert werden. Die Escha tologie des „Axiochos" wird von dem o. S. 80, 2 erwähnten persischen Magier Gobryas vorgetragen.

2) Fr. 15 Diels, FVS 2, S. 652, 2.

3) Katakombe Randanini, Garrucci, *Storia dell arte Crist.* t. VI, pl. 389, No. 8; Dom Leclerq, Manuel d'archéol. Chrét. I, 515, Abb. 143, No. 8 (nach Garrucci), cf. p. 166. Oben Abb. 131 nach Roller, a. o. S. 4, 1 a. O.

4) Wilpert a. u. a. O. Taf. VII; oben Abb. 132 nach flüchtiger, an Ort und Stelle 1906 aufgenommenen Füllfederskizze des Verfassers.

5) Wilpert, Katak. Gem., Freiburg 1903, Taf. VII. Eisler, Orpheus pl. LXXI. Zur Erklärung ist der messianisch aufgefaßte Psalm 80, Didache Apost. 9, 2 und Joh. 15, 1ff. zu vergleichen. Siehe jetzt Eisler, The cup of wine-symbolism of the Last Supper, The Quest 1923, p. 322, deutsch demnächst in der ZNTW.

Angelfischer[1]) und mit dem das messianisch erblühende „Israel Gottes" darstellenden Riesenbaum.[2]) Andre Beispiele finden sich vor allem in der Lucinakrypte und der Katakombe *ad duas lauros.*[3]) Darstellungen, die Lamm und *mulctra*[4]) neben dem den Hirtenstab tragenden oder auf ihn gestützten „guten Hirten" zeigen[5]), beweisen, daß das *pedum* eine abgekürzte Darstellung des *pastor bonus* sein will. Der Milchtopf selbst ist durch seine Aufstellung auf einem kleinen Altar zwischen zwei Lämmern[6]) bzw. vor einer Orantin[7]) als ein irgendwie sakramentales Symbol charakterisiert.[8])

In der Tat ist, wie Usener[9]) längst gezeigt hat, die Verwendung von Milch statt Wein bei der Eucharistie für gewisse des Weingenusses sich enthaltende christliche Kreise durch den zweiten

1) Acta Thomae 47: Jesus, der die Fische für „das Frühstück" fängt. Gemeint ist Joh. 21, 9, 12, wo für das Frühmal das Fischlein — *piscis assus* — *Christus passus* — schon auf den Kohlen brät, wie die Jünger ihren Fang (die Bekehrten nach Jerem. 16, 16) länden. Über den bisher verkannten Grund s. Eisler, Orpheus p. 120. Der Angelfischer ist bei Wilpert Taf. VII, Eisler a. a. O. pl. XXXIX abgebildet.

2) Wilpert, pl. VII, 3. Cabrol, Dict. d'arch. chrét. t. I, Fig. 1878. Zur Erklärung vgl. Hosea 14, 7ff.: „Israel soll Wurzel schlagen, seine Schößlinge sollen wuchern wie der *libnē*-(Baum)" [lies לבנה M. T. לבנון, was wegen der Wiederholung in v. 8 unmöglich ist], „seine Krone soll der des Ölbaums gleichen, sein Duft dem des Libanons" [d. h. des dortigen Cedernwaldes, auch hier könnte *lebonah* „Weihrauchbaum" gelesen werden, aber nötig ist es nicht]. Beachte, daß der *Libnē*baum von den griechischen Übersetzern (LXX, Aquila und Symmachus) einstimmig mit λεύκη (Weißpappel, Silberpappel) übersetzt wird, die in den Dionysien (Kern, Orph. Fr. 205, p. 59, Demosth., *de cor.* 260) als heiliger Baum galt, cf. Harpokration s. v. λεύκη 192, 1. Eine λεύκη läßt Hades im Schattenreich aufsprießen. Interpol. Serv. Virg. Aen. 7, 61. So erklärt es sich, daß die in der Katakombenkunst symbolisch verwendeten Bäume (z. B. Wilpert, pl. VI, 1) durch Andeutung von Opferaltären u. dgl. deutlich als „heilige Bäume" bezeichnet sind. Wo diese Züge fehlen, würde man den Baum nach Ps. 1, 3 als Sinnbild des Gerechten („wie ein Baum, gepflanzt an Wasserläufen" usw. vgl. Ps. Salom. 14, 3: „des Herrn Lustgarten [παράδειϲοϲ], die Bäume des Lebens sind seine Frommen") zu erklären geneigt sein. Auch an die im Siraciden 24, 12—17 als Symbol der göttlichen Weisheit aufgezählten köstlich duftenden Bäume könnte um so eher gedacht werden, als ja 24, 7 die Reihe mit dem an der Decke des fraglichen Cubiculums dargestellten Weinstock abschließt (o. S. 186, 1; u. Taf. XIII, Abb. 83), von dessen Früchten zu kosten, die Ϲοφία ihre Jünger einlädt.

3) Dom Leclercq, a. a. O. p. 166, 6. Wilpert, Taf. 24, 83c, 96, 158, 2, 163, 1.

4) Griechisch heißt der Melkeimer ἀμελκτήρ (Hesych), ἀμολγεύϲ; ποιμανδρία (o. S. 156, 6) nennt Lykophron 326 das „Hirten"gefäß, in dem das Opferblut aufgefangen wird.

5) Wilpert, Taf. CXVII, 1 (*Coemeterium Maius,* 3. Jahrh.); LXVI (Lucinagruft, ungefähr gleichzeitig) Eisler, Orpheus, pl. XL u. XLI. Unten Taf. XXII, Abb. 133.

6) Domitillakatakombe, 3. Jahrh., Wilpert, Taf. LXXXIIIc; Eisler, a. a. O. pl. XLIII. Unten Taf. XXIII, Abb. 134.

7) ebenda, 4. Jahrh., Wilpert, Taf. CXXXIII, 2; Eisler, pl. XLII. Unten Taf. XXII, Abb. 135. Vgl. ebenda, pl. CLXIII, 2, CLXIV, 2 die Lünette mit einem Oranten und einer verschleierten Orantin zwischen zwei Milchtöpfen in der Katakombe des Thrason.

8) Dom. Leclercq, a. a. O. „le symbolisme eucharistique du motif est . . clair".

9) Rhein. Mus. LVII 192.

Kanon des vierten Konzils von Braccara[1]) (675 n. Chr.) sicher bezeugt. Ganz abgesehen von dieser häretischen, der ebionitischen Abendmahlsfeier mit Wasser[2]) verwandten Begehung der Eucharistie, die in den betreffenden Katakomben nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden darf, schreibt der 24. Kanon des dritten Konzils von Karthago (397) vor, am Karsamstag-Abend, dem Zeitpunkt der feierlichsten Massentaufen, die Milch für die *lactis et mellis degustatio*[3]) der Neophyten auf dem Altare zu weihen, ein Brauch, der erst seit dem Trullanum (692) verboten war.[4])

Die betende Frau vor dem Milchtopf stellt also aller Wahrscheinlichkeit nach eine Neugetaufte dar, im Begriff, den Trunk geweihter Milch vom Altar zu empfangen; steht oder liegt jedoch ein Lamm neben dem Melkgefäß, so ergibt der Vergleich, daß das Lamm hier ein Mitglied der Herde der Gläubigen (Joh. 21, 25) darstellt, nicht etwa „das Lamm Gottes" nach Joh. 1, 29.

Zu dieser Symbolik paßt es jedoch anscheinend nicht recht, wenn auf dem bereits angeführten Gemälde (Taf. XXIII, Abb. 136) des Coemeterium Ostrianum[5]) als Gegenstück zu der Gruppe des Guten Hirten und des neben dem Milchtopf gelagerten Lammes eine Melkszene erscheint, in der ein Hirt die Milch eines Schafes in den

1) Mansi, coll. conc. XI, 155 (Jacoby, ARW. XIII, 547, 1): *audivimus enim quosdam schismatica ambitione detentos contra divinos ordines et apostolicas institutiones lac pro vino in divinis sacrificiis dedicare*". Das Verbot dieses Gebrauchs auch bei Gratian, *Decretalia* p. 111; Gomme, a. a. O. p. 534 nach Dalyell, p. 193.

2) Belege bei Harnack, Brot und Wasser usw., Texte und Untersuchungen VII 2, 1891. Tatian feiert das Abendmahl mit Wasser, und auch zur Zeit Cyprians verschmäht eine starke Richtung den Wein beim Abendmahl (Holtzmann, ZNTW., 1904, 117). Da Jacobus der Gerechte, der Bruder Jesu und erste Bischof von Jerusalem, als Nasiräer keinen Wein trinken durfte, wird der ebionitische Ritus auf sein Beispiel zurückgehen. Jedenfalls sagt der Montanist — der die Eucharistie mit Brot und Dickmilch (τυρός, חמאה) feiert — bei Origenes, *in Titum* IV, 690: „*sum Nazareus Dei, non bibens vinum sicut illi*". Wahrscheinlich hat schon die ebenso liebliche als sinnige dionysische Wundererzählung von der Hochzeit von Kana im Johannesvangelium den Zweck, zu zeigen, daß gewöhnliches Waschwasser aus den Steinkrügen zum Becherspülen durch das wundertätige Wort Jesu — also die Worte der Wandlung bei der Kommunion! — in „wahren Wein" vom „wahren Weinstock" verwandelt werden kann, besser und köstlicher als alle irdischen Weine (vgl. o. S. 145, 1).

3) Anrich, Die Mysterien und die christliche Kirche S. 216ff.

4) Bingham, Antiquities of the Christian Church, London, 1843—45, IV 50—52, V 35; George A. Barton, ERE VIII, 637, 8. Derselbe Brauch bei den Gnostikern: Tertullian, adv. Marc. I, 14; „*mellis et lactis satietatem, qua suos infantat*". Hippolyt ref. V, 8: „τοῦτό ἐστι τὸ μέλι καὶ τὸ γάλα, οὗ γευσαμένους τοὺς τελείους ἀβασιλεύτους γενέσθαι καὶ μετασχεῖν τοῦ πληρώματος".

5) Im anschließenden zweiten Cubiculum sieht man den „guten Hirten" zwischen zwei auf der Erde stehenden Milchkübeln, an die der Hirtenstab und die Syrinx angelehnt sind.

Melkeimer hineinmelkt[1]): denn es kann doch schwerlich die Meinung eines derartigen Bildes sein, daß die gläubigen Schäfchen von ihren *pastores* „gemolken würden" (Ezech. 34, 3 „die Milch aßt ihr"), es wäre denn, man wollte an 1. Cor. 9, 7 „τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει" denken und annehmen, die in der Mitte des Bildes als Orans dargestellte fromme Verstorbene wolle sich durch diese Symbolik rühmen, bereitwillig „Milch" für die ποιμένες der ποίμνη gegeben zu haben, — was doch eine überhebliche, im ganzen Kreis der Katakombenkunst beispiellose, der Mahnung der Bergpredigt (Matth. 6, 1 ff.) stracks widersprechende Geschmacklosigkeit wäre. In der Tat bringt die Erklärung dieser Darstellung und der gewöhnlich mit diesem Bild verglichenen Himmelsvision vom melkenden „Guten Hirten" in der *Passio* der Perpetua und Felicitas[2]) erst ein seit kurzem[3]) wieder aufgefundener, von der christlichen Archäologie aber m. W. noch nicht beachteter altchristlicher Schrifttext. In den „Oden Salomonis", die Lactanz[4]) in seinem alten Testament las — und zwar gerade das gleich anzuführende 19. Lied! —, und die noch spät zu den Antilegomenen der heiligen Schrift gerechnet wurden[5]), findet sich eine genau dem Fresko des *Coemeterium Maius* entsprechende, im heutigen, durch Einschiebungen veränderten Wortlaut zweifellos christliche Allegorie:

„Ein Becher Milch ist mir gebracht worden, und ich habe ihn getrunken in der Süßigkeit der Güte des Herrn[6]), [Der Sohn ist der

---

1) Gleiche Darstellung auf der Wölbung in der Katakombe S. Pietro e Marcellino (Wilpert, Taf. 95, Leclercq, a. a. O. p. 558) und auf einem verschollenen altchristl. Sarkophag, Bottari, Scult. e Pitt. Sagre, Rom 1737, pl. 163.

2) ed. Franchi p. 112f.; Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten 47. Perpetua sieht in einer Vision den himmlischen Hirten Christus beim Schafmelken, wie er ihr *de caseo quod mulgebat dedit quasi bucellam.* Sie nimmt die geronnene Milch „junctis manibus" — so wurde das eucharistische Brot empfangen! — „et manducavi et universi circumstantes dixerunt Amen". Im Talmud *Berakhoth* 63b wird für „die Lieblichkeit der Thora" *ḫēməāh šel thōrāh* „der Milchrahm der Lehre" gesagt. Dazu vgl. „Dickmilch und Honig" als Speise des messianisch gedeuteten Kindes Isaias 7, 15.

3) *The Odes of Solomon now first published from the Syriac Version* by John Rendel Harris 1909, deutsch von A. Harnack und Th. Flemming, Leipzig 1910.

4) *Instit.* IV, 12, 3; *Epit.* 39, Harnack-Flemming, S. 2f.

5) Ps. Athanasius, *Synops. Sanctae Scripturae* (saec. VI); Stichometrie des Nikephoros (saec. IX in.) Harnack-Flemming S. 6.

6) cf. 1. Petr. 2, 2: ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν, εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ Κύριος." Das letzte aus Ps. 33, 8, LXX: „γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ Κύριος". Dazu Philon, de migr. Abr. § 29, vol. II, p. 274, 15 ff. Wendl. wo Genes. 31, 2 (das Land deines Vaters) wie folgt gedeutet wird: „ἤδ' ἐστὶ σοφία τῶν φιλαρέτων ψυχῶν ἄριστον ἐνδιαίτημα. ἐν ταύτῃ τῇ χώρᾳ καὶ γένος ἐστί σοι τὸ αὐτομαθὲς τὸ αὐτοδίδακτον, τὸ νηπίας καὶ γαλακτώδους τροφῆς ἀμέτοχον . . ."

Becher, und er, der gemolken wurde, der Vater.] und es hat ihn[1]) gemolken der heilige Geist, denn seine Brüste waren voll[2]), und es hätte sich nicht geziemt, daß seine Milch achtlos verschüttet[3]) wurde. Der heilige Geist hat seinen Busen geöffnet und hat die Milch der beiden Brüste[4]) [des Vaters] gemischt und hat die Mischung der Welt gegeben, ohne daß sie es wußte; und die, welche sie empfingen in ihrer Fülle, sind die zur Rechten."[5])

Zum Verständnis dieser merkwürdigen Allegorie muß zunächst daran erinnert werden, daß im Aramäischen (Syrischen), was wir den „heiligen Geist" und der Grieche neutral τὸ ἅγιον πνεῦμα nennen, ein sprachliches femininum (*ruḫā*; mandäisch *Ruḫa d'Qudša*) ist und daher in Allegorien, gnostischen Genealogien u. dgl. weiblich erscheint: z. B. in der berühmten Stelle aus dem Hebräerevangelium[6]) ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, wo Jesus den heiligen Geist „seine Mutter" nennt. Daraus, daß in Vers 4 „der heilige Geist hat seinen Busen erschlossen und die Milch der beiden Brüste gemischt" in dem Ausdruck „seinen Busen" die Femininform gebraucht ist[7]), ergibt sich klar, daß die Worte „des Vaters" und der ganze Vers 2 Einfügung eines trinitarisch grübelnden Glossators sind.

Nach Ausschaltung dieser unbedeutenden Einschübe ergibt sich eine vollständige Übereinstimmung mit der Vorstellung in der 8. Ode, wo von v. 1—9 der Sänger, d. h. „Salomo", von v. 9 an aber nicht,

1) d. h. natürlich „den Becher", wenn der eingeschobene Satz getilgt ist.

2) Vgl. hierzu George A. Barton, Artikel 'milk' ERE. VII, 635: „the Babylonians suggested... that milk is the divinely given nourishment of man by picturing the mothergodess with breasts so full, that she must support them with her hands". Jastrow, Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, Gießen 1912, Tafel 7, No. 23.

3) Vgl. o. S. 360, 5; 361, 2 und S. 365, 4 über die Milchstraße als verschüttete bzw. verspritzte Milch einer Gottheit, wozu noch als indische Parallele Rigveda X, LXIII, 3 zu stellen ist, wo es heißt, daß der Himmel (*dyau*) Milch gibt für die Allgötter. Auch die seltsame Mischung der „Milch der beiden Brüste" wird sich auf die Milchstraße beziehen, von der sich zwei Arme vereinen, bevor der vereinigte Strom das Sternbild der ἔριφοι erreicht.

4) Vgl. o. S. 373, Anm. 3, die „zwei" Krüge mit Milch, die nicht leer werden.

5) Harnack-Flemming S. 48ff. Zu „Die zur Rechten" vgl. Ode 8, 21: „zu meiner Rechten habe ich meine Auserwählten gestellt". Vgl. o. S. 140, 2.

6) Orig. ad. Johann. t. II, 6; Homil. zu Jerem. XV, 4; Hennecke, Neutest. Apok. S. 19. In Elsheimers „Taufe Christi" in der Londoner Nationalgallery Nr. 3904 senkt sich über Jesus vom Himmel her eine nicht geflügelte, aber von Engeln getragene weibliche Gestalt herab. Das kann nur ἡ μήτηρ μου aus dem Hebräerevangelium sein. Ganz oben ist überdies die Taube des hl. Geistes sichtbar. Wer wohl der gelehrte Auftraggeber dieses köstlichen Bildchens gewesen sein mag?

7) Harnack S. 49, 4 wollte korrigieren. Im Gegenteil ist nach Ausmerzung der Einschübe auch im vorangehenden Vers („seine Brüste", „seine Milch") das Femininum wieder herzustellen.

wie Harnack[1]) irrtümlich meint, „Gott selbst" — sondern die göttliche „Wahrheit" und „Erkenntnis" von sich selbst sagt:

„Höret das Wort der Wahrheit und nehmet an die Erkenntnis[2]) des Höchsten. Euer Fleisch wußte nicht, was ich euch sagen würde, und auch nicht eure Herzen, was ich euch zeigen würde. Bewahret mein Geheimnis[3]), ihr, die ihr durch dasselbe bewahret seid, bewahret meinen Glauben, ihr, die ihr durch denselben bewahret seid, begreift meine Erkenntnis, ihr, die ihr in Wahrheit mich erkennet, liebet mich mit Inbrunst, ihr, die ihr mich liebt[4]), denn nicht wende ich mein Antlitz von dem, was mein ist. Denn ich kenne sie, und ehe sie waren, habe ich sie erkannt, und ihr Antlitz; ich habe sie geprägt[5]), ich habe ihre Glieder gebildet[6]) und meine Brüste[7]) für sie bereitet, meine heilige Milch zu trinken, auf daß sie dadurch leben möchten. Ich habe Wohlgefallen an ihnen gefunden, und ich schäme mich ihrer nicht; denn sie sind mein Werk[6]) und die Kraft meiner Gedanken. Wer also wird auftreten gegen mein Werk, oder ihnen ungehorsam sein? Ich habe Verstand und Herz gewollt und geschaffen, und sie sind mein, und zu meiner Rechten habe ich meine Auserwählten gestellt[8]), und wenn nicht vor ihnen meine Gerechtigkeit .... Und sie sollen nicht meines Namens beraubt werden, denn er ist mit ihnen".[9])

Das in beiden Oden 19 und 8 gebrauchte Bild von den Brüsten und der daraus gemolkenen Milch bezieht sich also ursprünglich ganz einfach auf die auch dem heutigen Leser aus Mephistos Worten in der Schülerszene im Faust I ganz geläufigen „Brüste der Weisheit", eine Redensart, die auch in dem bekannten Hymnus am Schluß des „Paedagogus" des Clemens Alexandrinus[10]) vorkommt. Daß die

---

1) Und ebenso der oben erwähnte Glossator Od. 19, 2, 4.

2) Der jüdische Dichter meint אמת und דעת, Ἀλήθεια und Γνῶcιc.

3) Das Mysterium der Weisheit, die nach Soph. Sal. 8,4 die μύcτιc τῆc τοῦ θεοῦ ἐπιcτήμηc ist. Vgl. ibid. 6, 22 „τὶ δέ ἐcτι cοφία .. ἀπαγγελῶ καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυcτήρια".

4) cf. Soph. Sal. 8, 1: „ταύτην (sc. Σοφίαν) ἐφίληcα καὶ ἐζήτηcα καὶ ἐραcτὴc ἐγενόμην τοῦ κάλλουc αὐτῆc".

5) אמת, d. h. „Wahrheit", ist das „Siegel Gottes" j. Sanhedr. I, 18a unten; Genes. 4 sect. 81, 79b. Daher Methodios zu Eph. III, 14—17 „εἰc .. τὰc ἀναγεννωμένων ψυχὰc ἀναγκαῖον .. ἐκτυποῦcθαι τὸν λόγον τῆc ἀληθείαc". Das Prägen der Seele mit dem Siegel des göttlichen Logos ist ein bei Philo vielfach belegter jüdisch-hellenistischer Gedanke; Belege bei F. J. Dölger, Sphragis, Paderborn 1911, 67ff.

6) Die Weisheit als Demiurg (*opifex,* hebr. *'ummān*), Gott bei der Schöpfung dienend, Sprüche Salom. 8, 30. 7) Vgl. o. S. 370, Anm. 2, 4. 8) S. o. S. 378, 5.

9) Die *ḫakhamim* sind nach der *ḫokhmah*, die φιλόcοφοι nach der cοφία benannt, das kann ihnen keiner nehmen! Von den Christen auf Χριcτόc und die Χριcτιανοί bezogen.

10) Migne PG VIII, 1, 684: Christus, d. h. der Logos wird genannt γάλα οὐράνιον μαcτῶν γλυκερῶν νύμφηc χαρίτων, Σοφίαc τῆc cῆc ἐκθλιβόμενον ... Goethe wird den Vergleich aus der Theologensprache haben. Ähnlich erklärt sich „die Milch der

Milchspenderin in der 19. Ode nicht als Γνῶσις-᾿Αλήθεια, sondern als der „heilige Geist“ bezeichnet wird[1]), stimmt durchaus mit der Sophia

frommen Denkungsart“ in Schillers Tell aus den Märtyrerlegenden (Passio Sti. Pauli Apost. c. XVI, Acta Apost. apocr. ed. Lipsius-Bonnet I, 40; Passio S. Catarinae; Sti. Pantaleonis, Migne PG 116, 275 ff. Jacoby, ARW XIII, 548), wonach den Todeswunden der Märtyrer zum Zeichen ihrer Unschuld Milch entströmt, oder unmittelbar aus dem Ausdruck ἄδολον γάλα 1 Petr. 2, 2. (Vgl. lac = sinceritas, Clavis Melitoniana, Pitra, Spic. Sol. III, 36 u. f.).

1) Ebenso wie Ode 35, die mit 36 eine Einheit bildet: 35, 6 „wie ein Knabe von seiner Mutter wurde ich getragen, und es gab mir Milch der Tau des Herrn“, „und ich wurde groß durch seine Gabe, und ich breitete meine Hände aus beim Aufstieg meiner Seele“ (Stellung der Orans!), „und ich nahm meine Richtung zu dem Höchsten . .“ 36, 1 „ich ruhte auf dem Geist (= Windhauch) des Herrn, und er erhub

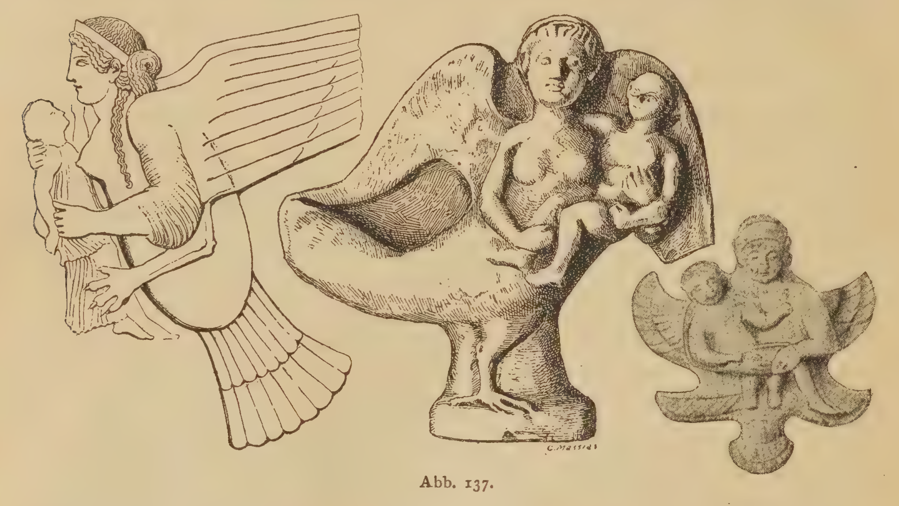


Abb. 137.

mich zur Höhe, und er stellte mich auf meine Füße (erst) auf der Höhe des Herrn . .“ Somit ist es die *Ruḫa,* der heilige Geist oder Windhauch des Herrn, der die Seele des Sängers an seinem Mutterbusen gegen Himmel trägt, ähnlich wie nach griechischem Volksglauben der Sturmwind (θύελλα) oder die Windsbraut (῞Αρπυια) die Menschen ins Jenseits entrafft (Rohde, Psyche[4] I, 71, 1); vgl. die geflügelte und mit Vogelschwanz versehene Göttin, die eine zwischen ihren nackten Brüsten liegende, die Hände ausbreitende Seele gen Himmel trägt auf dem Grabmal von Xanthos (Abb. 137 n. Weicker, Seelenvogel S. 7 Abb. 4, 5; S. 190 Abb. 95); dazu die Vergleichungen des heiligen Geistes, sei es mit einem Adler, sei es mit einer Taube im Midrasch (Übersetzung der Stellen in Strack-Billerbeck, Das Evangelium nach Matth. erläutert a. Talmud u. Midrasch, München 1922, S. 124 f.). Philon, Qu. rer. div. h. 498 D, 490 M sieht in der Turteltaube von Gen. 15, 9 ein Symbol der Σοφία (da diese im Sirac. 24, 23 ausdrücklich der Thorah gleichgesetzt wird, sieht man, daß bei Philo das Wortspiel תורה — תור: *tor* = „Taube“ („*tur-tur*“) *torah* „Orakel“ „Offenbarung“ zugrunde liegt). Das in der Katakombenmalerei so häufige Symbol der Taube mit dem Ölblatt aus Gen. 8, 11 ist sicher ebenso gemeint. Vgl. das Adlergleichnis Deut. 32, 11, wo Gott wie ein Adler Israel mit (auf) seinen Fittichen durch die Wüste trägt, eine Vorstellung, die auch im heidnischen Syrien auf die Himmelfahrt der Seele angewendet wurde (Cumont, *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs,* Revue hist. des

Salomonis 6, 22, wo die πάντων τεχνῖτις Σοφία als das πνεῦμα . . ἅγιον μονογενές bezeichnet wird[1]); wie denn beide Oden mit Fug als Bruchstücke der *Chokhmah*-Literatur bezeichnet werden können, wobei die Ansprache der Ἀλήθεια-Γνῶσις Ode 8, 9—25 genau den Reden der Weisheit im Siraciden 24, 19—22, Ode 19 aber — ohne die christlichen Erweiterungen ursprünglich wohl nur als Einleitung zu 20 gedacht — etwa der Rede Salomonis über seinen ἱερὸς γάμος mit der Σοφία (Weisheit Salom. 8, 9) entspricht.

Die seltsame christliche Interpolation Ode 19, 2, 4, die aus dem Bild der aus den eigenen Brüsten Milch in einen Becher melkenden „Weisheit“[2]) bzw. *Ruha d'Qudša*, die von Harnack (a. a. O. S. 117) nicht mit Unrecht als „geschmacklos“ bezeichnete Vorstellung von dem durch den heiligen Geist gemolkenen Gott Vater gemacht hat, hat Clemens von Alexandrien bereits vorgelegen, der auch an einer andern Stelle die „Oden Salomonis“ benützt zu haben scheint[3]), wenn er im „Paedagogus“ (I, 6, 43), anknüpfend an die Erwähnung der mystischen Milchnahrung im ersten Korintherbrief[4]), ausdrücklich von der „Milch des Vaters“ spricht[5]), obgleich dieses Bild von den milchenden Brüsten der Gottheit[6]) mit offenbarer Notwendigkeit zu

---

relig. 1910; *Astrology and religion,* New York and London 1912, p. 185). Eigentümlich verändert und auf die menschliche Seele im Verhältnis zum Leib übertragen, findet sich das Gleichnis von der milchspendenden säugenden Mutter (v. 112ff.) und vom windschnellen Vogel (173) in dem von Allgeier, ARW 1922, 377 u. 384 übersetzten syrischen Memrâ' des Narses von Maʿalta. Daß hier mit der Unsterblichkeitsmilch (o. S. 360, 5, 362, 4) „der Tau des Herrn“ in Beziehung gebracht wird, erklärt sich aus dem Glauben an einen die Toten wiederbelebenden Licht-Tau (*ṭal 'oroth*) Jes. 26, 19; cf. Chagiga 12b; jer. Taan. sect. I Anf. 63d oben, Levy, Nhbr. Wb. II, 158b s. v. 420.

1) „ἔστι γὰρ αὐτὴ (von einigen Hss. — christlich! — korrigiert in ἐν αὐτῇ!) πνεῦμα νοερὸν ἅγιον μονογενές“ κτλ.

2) Vgl. o. S. 378, Anm. 2 über den Typus der aus ihren Brüsten Milch pressenden semitischen Muttergottheit.

3) S. Rendel Harris a. a. O. p. 80 über die Benutzung der verlorenen Ode 2 im Protrept. I, 5, 2 (ed. Stählin).

4) 3, 1f.: „. . . οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ' . . . ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα (dazu o. S. 391, 4 Ende). οὔπω γὰρ ἐδύνασθε“.

5) „ἡ τροφὴ τὸ γάλα τοῦ πατρὸς . . ἐπὶ τὸν λαθικηδέα μαζὸν (homerischer Ausdruck aus Ilias 22, 83!) τοῦ πατρὸς τὸν λόγον καταφεύγομεν“. ibid. 45 . . „τοῖς ζητοῦσιν νηπίοις τὸν λόγον αἱ πατρικαὶ τῆς φιλανθρωπίας θηλαὶ χορηγοῦσι τὸ γάλα“.

6) Harnack irrt vielleicht, wenn er dieses Bild auch in Od. Sal. 14, 2 („meine Augen sind auf Dich gerichtet, o Herr, denn bei Dir sind meine Brüste und meine Lust“) zu finden glaubt. Hier sind kaum die Mutterbrüste gemeint, an denen man saugt, sondern die Brust Gottes, der Busen des Vaters, an den sich der Mystiker in wonnigem Vertrauen anschmiegt (Ev. Johann. 1, 18 ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός [vgl. Goethe, „Ganymed“: „aufwärts an Deinem Busen allliebender Vater“, K. Ziegler]), ähnlich wie ebenfalls im Ev. Johann. 13, 23 ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ der Busen (κόλπος) des Herrn, an dem Johannes ruht, oder Luc. 16, 23; Abrahams κόλποι (23) bzw. κόλπος 22, in den hineingeschmiegt der arme Lazarus beim Mahl der Seligen liegt). In

der den christlichen Vätern[1]) durchaus nicht angenehmen orphischen Vorstellung[2]) einer zwiegeschlechtigen Allgottheit hinführt, sobald die ursprünglich für die trinitarischen Spekulationen so wesentliche weibliche Erscheinungsform der Gottheit[3]) nicht mehr als solche erkannt bzw. anerkannt wird.

Es bleibt nur noch zu erklären, daß in der angeführten bildlichen Darstellung des ostrianischen Coemeterium Majus an der Via Nomentana die mystische Milch von einem Mutterschaf ermolken wird, ein auf den ersten Blick etwas überraschendes und seltsames Symbol für die milchspendende göttliche Weisheit, auch wenn es durchaus nicht an sonstigen Beispielen der Anwendung einer bukolischen Bildersprache auf derartige göttliche Hypostasen fehlt: wie wenn es z. B.

Ode 1, Sal. 4, 7 („öffne uns — scil. o Gott! — Deine reichen Quellen, die uns Milch und Honig fließen lassen"), ist zunächst an Paradiesesquellen gedacht (vgl. die arabische Bezeichnung der beiden Quellen des Nahr Kelb am Libanon als „Milchquelle" und „Honigquelle", A. Jeremias, ATAO³ 594, 2). Ganz unbekannt ist den Hebräern die Vorstellung nährender Himmelbrüste (vgl. o. S. 378, 3) übrigens durchaus nicht. Im Jacobssegen Gen. 49, 25 heißt es — mit einem Wortspiel zwischen dem Gottesnamen *El Schaddai* und der Wurzel aram. *šada* „ausgießen", arab. *ṯada* „feucht sein" und *šadaim* „Brüste": „. . . und El Schaddai segne dich mit ‚Brunnen' (oder ‚Quellen', vokalisiere *berekoth* für *birkoth* ‚Segnungen') des Himmels von oben, Brunnen der *Tehom* (Wassertiefe), die unten lagert, Brunnen der Brüste (*šadaim*) und des Mutterschoßes" (paraphrasiert Deut. 33, 13: „von der Wasserflut, die drunten lagert"). Aber auch hier sind nicht „Brüste" Gottes gemeint, sondern ausdrücklich Brüste und Mutterschoß der Tehom, der weiblichen Drachengottheit der Urwasser, der *Tihamat*, die nach der babylonischen Weltschöpfungslegende (KB VI, 2, S. 31, 137—139) von Gott in zwei Teile zerschlagen wurde: die Hälfte mit den oberen Wassern (Z. 140) wird als Himmel aufgestellt, die andere bleibt in der Tiefe liegen, so daß die Himmelwasser — Tau, Regen — aus ihren Brüsten, das Meer und die Quellen der Tiefe aus ihrem Mutterschoß (Hiob 38, 2) hervorbrechend gedacht wurden. Hierher stammt übrigens das wundervolle „wo faß ich Dich, unendliche Natur? Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens, an denen Himmel und Erde hängt" (frdl. Hinweis K. Zieglers). Mißverständnis der Stelle kann den christlichen Interpolator von Od. Sal. 19, 2, 4 zu der Meinung gebracht haben, hier sei von den *šadaim* El Schaddais, den Brüsten des Allmächtigen, die Rede.

1) Lactanz, Instit. IV, 8, 4: *„nisi forte existimabimus deum . . . et marem esse et feminam, quod aliter generare nequiverit, nisi haberet vim sexus utriusque, quasi aut ipse secum coierit aut sine coitu non potuerit procreare"*.

2) Kern Orph. fr. 168, 3 und 21a, 3: „Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη". ibid. p. 93 Augustin, de civ. Dei VII, 9: *„Juppiter . . . deumque progenitor genetrixque deum, deus unus et omnes"*. Iranische Parallelen s. Eisler, Weltenmantel, 420, 1, cf. 476, 1. K. Ziegler verweist auf Roemer, Jahrbuch f. sexuelle Zwischenstufen 1903, V 2 707A.

3) Bei Philon (*de ebrietate* 244C [361], *Leg. alleg.* 1096B, 75M; *Q. det. pot. insid.* 165B [261M] ist Gott der Vater, die Weisheit die Mutter, der Logos der (ältere, der Kosmos aber der jüngere) Sohn Gottes. Ebenso in der Kosmogonie des Poimandres Θεός, Βουλή, Λόγος, bei den Naassenern Πατήρ, Μήτηρ, Υἱός, gnostisch: Αὐτογενής, Ἀλήθεια, Ἄδαμας (Irenäus I, 29, 3). Vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 334.

im hermetischen „Poimandres“[1]) heißt, daß der Weltgeist (νοῦς) den Logos „weide“ (ποιμαίνει)[2]), wobei der Logos wahrscheinlich nach einem auch dem „*ecce agnus Dei!*“ des Johannesevangeliums 1, 29; 3, 6 und in der Johannesapokalypse 5, 6; 8, 12 zugrunde liegenden semitischen Wortspiel als das „Lamm“ Gottes gedacht ist: da hebr. אֹמֶר, אֵמֶר *ʾemēr* oder *ʾōmer* „Spruch“, „Rede“ d. h. λόγος[3]), insbesondere „Gotteswort“, „Verheißung“, weiblich *imrah* oder „*amirah*“ אֲמִירָה, אִמְרָה das Sprechen, Sagen, Reden: אִמַּר, אִימְרָא *ʾimar*, *ʾimrah*, weiblich *ʾimartha* אִימַּרְתָּא aber das „Lamm“, der „Widder“ bzw. das Mutterschaf heißt.

Es wäre also an sich durchaus denkbar, daß in dieser mystisch bukolischen Melkszene das gemolkene Mutterschaf den milchspendenden Logos darstellte, der von dem „guten Hirten“ — sei es nun Moses[4]), der Messias[5]) oder der νοῦς[1]) — für den nach Weisheit dürstenden Neophyten[6]) in die *mulctra* (o. S. 375, 4) gemolken wird. Dagegen spricht jedoch erstens, daß in den maßgebenden Texten[7]) der Logos der Milch selbst und nicht dem milchspendenden göttlichen Wesen gleichgesetzt wird, und zweitens, daß dann immer noch eine Erklärung des melkenden Hirten fehlen würde, da doch der Christos zwar oft als wesensgleich mit dem Logos, nicht aber als Hirt und Melker des Logos geschildert erscheint.

---

1) XIII, 19, Reitzenstein, S. 347, Z. 5. Dazu vgl. Philon, de agric. § 48 M 308: „ὥσπερ αἰπόλον ἢ βουκόλον ἢ ποιμένα ἢ κοινῶς νομέα ἄρχειν νοῦν τὸ συμφέρον“. § 66 M 310: „ἐπεὶ ὁ ἀγελάρχης νοῦ προλαβὼν τῆς ψυχῆς ἀγέλην νόμῳ φύσεως διδασκάλῳ χρώμενος εὐτόνως (o. S. 65, 5) ἀφηγῆται“.

2) Vgl. dazu schon den homerischen Ausdruck ἐπεῶν νομός Ilias XX 249; Hesiod ἐκή 373, dazu Wackernagel, Ἔπεα πτερόεντα S. 6 zu Gottfrieds Tristan v. 4637; auch die homerische „Hürde der Zähne“ (ἕρκος ὀδόντων) gehört zu diesem bukolischen Gleichnis. Endlich ist hebr. *dābār* „Wort“ und *dōbēr* „Trift“, „Weide“ gemeinsamer Stamm דבר „reden“, „rufen“, durch Zuruf „treiben“, „lenken“. Auch persisch سُخَن رَانْدَن „Worte treiben“ = „reden“ (Gesenius-Buhl, Hebr. Hwb.[16] 1915, 153a).

3) Der targumische Kunstausdruck für λόγος ist allerdings *memra*ʾ, eine andre Form dieses Stammes.

4) Isaiah 63, 11 wird Moses der Hirt der Herde Gottes genannt. Midr. r. zu Exod. sect.; 2 Zohar zu Gen. 18, 23 רעיא מהימנא (= *pastor fidus*). Vgl. o. S. 53, 3.

5) Isaias 40, 11: „wie ein Hirte wird er (scil. der Herr) seine Herde weiden, die Lämmer in seinen Arm nehmen und in seinem Busen tragen“. Die Zusammenstellung des guten Hirten mit dem melkenden Hirten — im Coemeterium Ostrianum und auf der Wölbung von S. Pietro e Marcellino (o. S. 377, Anm. 1) — kann auch auf Ps. 78, 70f. bezogen werden: „er erwählte Seinen Knecht David und nahm ihn von den Schafhürden weg, von säugenden Schafen holte er ihn weg, daß er Sein Volk Jakob weide, Sein Besitztum Israel“.

6) Isaias 15, 1f.: „o ihr Durstigen alle, kommt herbei zum Wasser (cf. Ev. Johann. 7, 37), kommt, kauft ... ohne Bezahlung Wein und Milch!“ Nachgebildet im Ruf der Weisheit, Prov. 9, 4f. Jes. Sir. 24, 19, 20. Apoc. Joh. 22, 17, Od. Sal. 30. Vgl. dazu o. S. 373, 6 den Wasser-, Milch- und Weinbecher der Täuflinge.

7) Clemens Alex. a. a. O.

Die Lösung des Rätsels findet sich in einer auf den ersten Blick vielleicht etwas entlegen erscheinenden Gruppe von Überlieferungen, nämlich in den unter dem Gesamttitel der *Onomastica Sacra*[1]) zusammengefaßten Überresten der christlichen und jüdisch-alexandrinischen, allegorischen, bzw. wortmystischen Schulauslegungen der biblischen Eigennamen. Hier wird nämlich „*Rachel*" (deutsch = „Mutterschaf", s. o. S. 35, 4) in sehr merkwürdiger Weise einerseits mit πρόβατον θεοῦ[2]) erklärt, als laute der Name eigentlich *Rachel-El*, und als ob *Rachel* selbst nur ein Hypokoristikon eines so seltsamen theophoren Namens wäre, anderseits aber[3]) als πνοὴ ἰςχυροῦ — als ob es hieße[4]) *Ruach-El* „Geist des Mächtigen", d. h. „Geist Gottes" — bzw. (Wutz I, 122, 706) πνοὴ ἄνωθεν, als ob es hieße *Ruach-ʿāl* (עָל), d. h. „Inspiration von oben", bzw. gar als ἄρχουςα γνῶςις (Wutz 212) — etymologisch ganz toll, da γνῶςις nur einem ראה *raʾah* = „Schauen", ἄρχουςα[5]) aber dem Hiphil. *hehel* entsprechen kann, der Name also umgestellt werden muß (*hehel raʾa* für *Rahel*)! Was hinter diesen mystischen Worterklärungen steckt, sieht man am besten in der späten, aber durchaus auf alte Quellen zurückgehenden Pseudo-Melitonischen „*Clavis*"[6]), wo „Rachel" als „*ovis dei ... typum Ecclesiae*[7]), *quae in fine mundi concipiet, praeferens*" genannt wird. Der Sinn ist natürlich, daß der ersten antetypischen „*Rachel*", dem „Mutterschaf Gottes", der Stammutter (der Lämmerherde) Israels (Ruth 4, 11), die nach der bei Matthäus 2, 18 angeführten Wehklage des Jeremias (31, 15) „laut weint um ihre Kinder, und untröstlich ist, weil sie nicht mehr sind", in der messianischen Endzeit eine zweite, nicht mehr kinderlose „Rachel" entsprechen wird, die als *ovis dei* „empfangen" und die reinen „Lämmer" des künftigen, wahren Israel[8]) hervorbringen wird — nämlich die Kirche, bzw. jüdisch ausgedrückt, die erneute Gemeinde des messianischen „wahren Israel".

---

1) *Onom. Sacra,* Untersuch. zum *Liber Interpretationum Nominum Hebraicorum* des heiligen Hieronymus von Franz Wutz, Leipzig 1914 in Harnack-Schmidt, Texte und Untersuch. XLI; III. Reihe, XI. Bd.

2) Wutz, a. a. O. 114, 704, 716, 728, 823, 1060.

3) Wutz, a. a. O. I, 102, 691, 697, 942.

4) Der zugrundeliegende rabbinische Auslegungsgrundsatz ist das *ʿal thiqrē* .. *ʿala* .. „lies nicht x. x. x., sondern y. y. y." Über diese Interpretationsregeln ist die berühmte Baraitha des R. Eliezer b. Jose ha Gelili, Chullin 89a zu vergleichen; s. Bacher, Agada der Tannaiten I², Straßburg 1903, S. 366a (mit Litt. Angaben).

5) Freilich entspricht auch das einer Auslegungsregel des rabbinischen Kanons „stelle um (סרס) und erkläre dann" (Baba bathra 119b; s. Levy, Nhb. Wbb. III 594, woselbst mehrere Beispiele).

6) Pitra, Spicil. Solesmense III, 302.

7) Rachel als *typus ecclesiae* auch bei Ambrosius, s. Wutz, a. a. O. 769, 1.

8) Rachel als ποίμνη θεοῦ רעהאל *raʿah-El* erklärt, Onom. Sacra ed. Wutz p. 212.

Das Bild von der Geburt des neuen „Israel Gottes" als einer Lämmerherde, die von „*rachel*", dem ehemals — zur Zeit der Zerstörung Jerusalems und der Verschleppung der Israeliten — seiner Jungen beraubten, wehklagenden „Mutterschaf" Gottes geworfen werden wird, ist nur eine Abwandlung der messianischen Weissagung des Trito-Isaias 66, 7ff. von der Jungfrau und Mutter Zion, der Mutter(stadt)[1]) Jerusalem, die — „einst reich an Volk, nun zur Witwe[2]) geworden"... „ihre Kindlein zogen als Gefangene fort" (Thren. I, 1, 5) — jetzt am Ende der Tage mit Gottes Hilfe sich neue Kinder, ein neues Volk in wunderbar leichter und rascher Entbindung, förmlich mit einem Schlage gebiert; „freut Euch mit Jerusalem", der Gottesstadt, die wieder „Mutter" geworden ist, „damit Ihr" — d. h. das „neue Israel" — „Euch satt saugt an der Brust ihrer Tröstungen, damit Ihr schlürft und Euch erlabt an der Fülle ihrer Herrlichkeit..... ich wende ihr Frieden zu, gleich einem Strome und die Herrlichkeit der Völker, daß Ihr Euch vollsauget; auf der Hüfte werdet Ihr getragen[3]) und auf den Knien geliebkost werden; wie einen, den seine Mutter tröstet, so will ich Euch trösten, durch Jerusalem sollt Ihr getröstet werden".

Wahrscheinlich hat schon die jüdisch-pharisäische, insbesondere die alexandrinisch-jüdische Proselytenwerbepredigt an die Heiden — die ja erst nach dem Barkochba-Aufstand zum Erliegen kam und die zweite Zerstörung des Tempels überlebt hat —, und nicht erst die ganz in den von dieser überkommenen Bahnen fortfahrende Missionspredigt des Urchristentums[4]) mit dem Bild einer „Wiedergeburt"

---

1) *'em* אֵם heißt phönikisch (Lidzbarski, Hdb. d. sem. Epigr. 219) und hebräisch (2 Sam. 20, 19) sowohl „Mutter" wie μητρόπολις. Die Bezeichnung einer Stadt als „Tochter" (*bath*) und „Jungfrau" (*bethulah*) ist eine bekannte prophetische Bildrede: Is. 37, 22 *bethulath bath Zion* „die jungfräuliche Tochter (das jungfräuliche Mädchen) Zion", ebenso Thren. 2, 13, ebenda 1, 15 „die jungfräuliche Tochter Juda". Jerem. 14, 17 nennt Gott sein Volk *bethulath bath 'ammi* „die jungfräuliche Tochter, mein Volk". Auch bei Iesaias 7, 14 ist die *'almah* = „Jungfrau", „junge Frau", die den „Immanuel" gebären wird, die *bethulath bath 'ammi*, das Volk Gottes, das einen gottgeliebten neuen Retterkönig hervorbringen wird, wenn das Haus Davids Jahveh weiterhin „ermüdet". Die Bedeutung ist ähnlich wie bei „*Peronne la pucelle*", die „jungfräuliche", nie bezwungene Stadt, die keinen *ba'al* anerkennt und nur ihrem Vater, d. h. Gott gehört.

2) Das auserwählte Volk ist nach Ezech. 16 die „Braut" Jahves. Zur Vergeltung für Untreue und Buhlerei mit andern *Be'alim* (wörtlich = „Gatten", „Herrn") wird es zur kinderlosen Witwe.

3) Es wäre denkbar, daß die o. S. 4, 4 als Tyche oder Eirene mit dem Plutusknaben erklärte Gruppe im Mittelfeld der Gewölbebemalungen in der jüdischen Katakombe der Vigna Randanini vielmehr die Tröstung des neugeborenen Israel an der Brust der friedensüberströmten Mutter Zion, der νέα Ἰερουσαλήμ, darstellt.

4) Vgl. hierzu vor allem die Petruspredigt von Tripolis in den Clementinen Recogn. IV, 6; Migne, PB. I, col. 13, 18; Dom Leclercq, a. a. O. I, 106f.

bzw. Neugeburt des „in den Schoß“ der Kirche[1]) bzw. des erneuten Israels[2]) oder der νέα Ἰερουσαλήμ als der *bethulath bath 'ammi* aufgegenommenen „Neophyten“ (= „Neugezeugten“) gearbeitet, und es ist nur natürlich und durch die angeführten Isaiasworte vom Saugen an der Brust der jungfräulichen „Mutter“ Zion bzw., in christlicher Deutung, der neuen *civitas Dei*, der Kirche, auch genügend bezeugt, daß sich an diese Vorstellung der Adoption als Neugeburt auch der Adoptionsritus bzw. doch wenigstens die Adoptionssymbolik der Säugung anschließen mußte[3]); aber ebenso natürlich ist es auch, daß die mehr mystisch-gnostische als jüdisch-eschatologische Frömmigkeit, wie wir sie nun in den Salomonsoden und dann im Johannesevangelium kennen lernen, sich mehr nach der „Milch“ der „himmlischen Inspiration“ (πνοὴ ἄνωθεν = Ραχ-ἠλ), und des Gottesgeistes (Ραχ-'Ηλ = Ruaḫ El), bzw. der ἄρχουσα γνῶσις[4]), wie nach der „Brust der Tröstungen“ des erneuten Jerusalem, mehr nach einer Wiedergeburt aus dem „heiligen Geist“, wie nach einer Wiedergeburt aus dem messianisch neubefruchteten, aber immerhin irdischen Schoß des Volkes, der mütterlichen Nation Israel, sehnen mußte.

Und so muß wohl in der dem Montanismus nahestehenden „Vision der Perpetua“ das Mutterschaf, das der gute Hirte im Jenseits melkt, sicherlich als das πρόβατον θεοῦ „*Rachel*“ gedeutet werden. Es bleibt aber hier genau wie in dem Arkosolbild des Coemeterium Ostrianum zweifelhaft, ob das πρόβατον θεοῦ das „Mutterschaf“ (Rachel) als Typus der die „Milch“ der ersten Belehrung spendenden Kirche (Ambrosius bei Wutz, 769, 1, o. S. 384, 7) oder als Typus der πνοὴ ἄνωθεν — *ruaḫ ʿal* — bzw. des *ruaḫ El* und der ἄρχουσα Γνῶσις gedacht ist, die wie in den Oden Salomonis (o. S. 379, 7) dem Gläubigen bzw. dem Mysten die Milch ihrer Brüste darbietet.

Wie immer sich das aber verhalten möge, so ist doch die Zusammenstellung des „guten Hirten“ und des „Lammes“ neben dem

---

1) Über das Taufwasserbecken, aufgefaßt als *uterus divini fontis* der *virgo et mater ecclesia*, aus dem die Täuflinge neugeboren hervorgehen, s. die Zeugnisse bei Dölger, ΙΧΘΥΣ, S. 103f.

2) Auch nach rabbinischer Lehre galt der im Tauchbad gereinigte Proselyt als neugeboren — so sehr, daß er von seinen früheren Eltern nicht erben, mit früheren Blutsverwandten keinen Incest mehr begehen konnte (Mischna Jebamoth XI, 2; Jeb. babli 62a; j. Jeb. 4a etc. W. Brandt, ZATW. Beih. XVIII, 56—62).

3) Clemens Alex. a. a. O. Eine wirkliche Säugungszeremonie scheinen die Montanisten gefeiert zu haben; s. Hieronymus, epist. 41: „praetermitto scelerata mysteria quae dicuntur de lactente puero et victuro martyre confarreata“ (dazu o. S. 373, 3 den Milchtrank der Märtyrer!) Die Annahme liegt nahe, daß das montanistische δρώμενον das „Saugen an der Brust“ des neuen, montanistischen Jerusalem, des kleinasiatischen Pepuza (Epiphan. haeres. XVIII, 14) darstellen sollte.

4) s. o. S. 384, 5.

„Milchtopf" mit dem vom guten Hirten gemolkenen Mutterschaf auf jeden Fall gleichsinnig mit der Zusammenstellung des „guten Hirten" und einer säugenden, von einer Schar von Kindern umdrängten jugendlichen Frauengestalt auf einem Sarkophag von Monastirine-Salona (Abb. 167 bei Wulff, a. a. O. S. 172, u. Abb. 138).

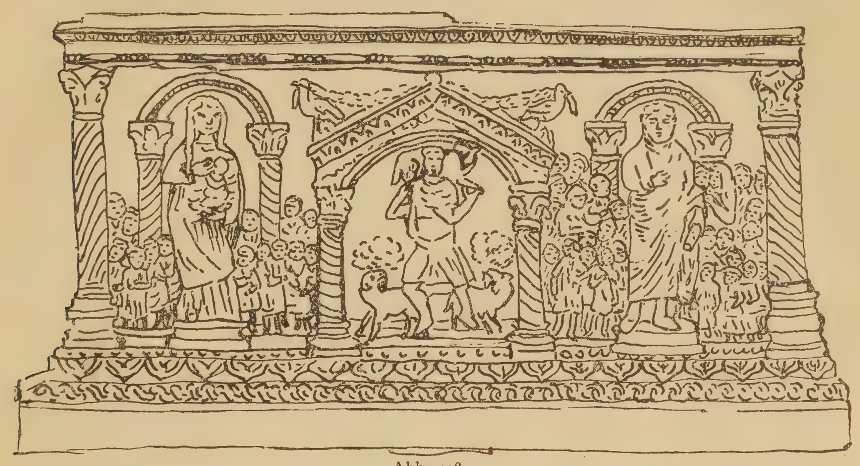


Abb. 138.

Wulff hat S. 174 sehr richtig diese mütterliche Gestalt — der ein Mann in der Tracht und Haltung eines Rhetors mit der Capsa zu Füßen. ebenfalls umdrängt von einer Schar mehr oder minder Erwachsener, zum Teil mit Schriftrollen in den Händen, gegenübersteht — erklärt als Personifikation einer geistigen Macht, deren Wirken das Bild der nährenden Mutter verkörpern konnte. Es kann, wie Wulff meint, die milchspendende „Mutter Kirche"[1]) gemeint sein, der der „Paidagogos"[2]) gegenübersteht, zwischen beiden der „gute Hirt" inmitten seiner Lämmer; es kann aber auch — zumal da der als Rhetor dargestellte παιδαγωγός, wie in der gleichnamigen Schrift des Clemens von Alexandria den weltbelehrenden Logos darstellt — sehr wohl die in den Salomonsoden geschilderte *Gnōsis* und *Alētheia*, die göttliche Weisheit, Wahrheit und Erkenntnis sein[1]), die den als Kinder dargestellten Gläubigen[3]) die Milch ihrer Brüste spendet. Auf die

1) Nach Tertullian ad. Mari. I sind die christlichen Kinder und Säuglinge der Domina Mater Ecclesia „lacte christiano educati"; id., ad Scap. 4. 2) o. S. 65, 1.

3) „infantes" nennen sich selbst im erwachsenen Alter verstorbene Christen auf ihren Grabschriften, wohl mit Beziehung auf Matth. 18, 3. S. de Waals Artikel „Milch" in F. X. Kraus, Realencycl. d. christl. Altertums II, 394. Aber ganz unabhängig von dem Jesuswort „wenn ihr nicht werdet wie die Kinder" ... ist die Darstellung der Mysten als der „Wiedergeborenen" in Kindergestalt auch von den heidnischen Mysteriendarstellungen wohl bekannt. Vgl. Eisler, Orpheus the Fisher, p. 293.

Mutter Kirche würde man deshalb hier eher raten, weil sie von so zahlreichen Kindern, einer ganzen Gemeinde, umdrängt erscheint, während man wiederum eher an die einsame, nur einzelne Erwählte begnadende Weisheit denken wird, wenn in dem vielerörterten Arcosolbild der Priscillakatakombe (Wulff, Abb. 63, S. 80) die betende Seele zwischen dem einen Knaben und ein Mädchen belehrenden greisen παιδαγωγός[1]) zur Linken und der die Neophytin als Säugling an die Brust legenden mütterlichen Amme dargestellt ist, die Wulff zuerst als *ecclesia* aufgefaßt hat (Abb. 139).



Abb. 139.

Für die religionsgeschichtliche Erklärung dieser Denkmäler verschlägt es glücklicherweise nicht viel, ob die säugende Muttergestalt als ἅγιον Πνεῦμα, Πνοὴ ἄνωθεν, ἁγία Σοφία oder παρθένος, μήτηρ und κυρία[2]) ἐκκλησία gedeutet wird.

Wichtig ist hier vor allem, daß diese Bilder vom Standpunkt der Gläubigen, die in dem Sarkophag von Salona und unter dem Arcosol von St. Priscilla begraben liegen, einem Bekenntnis zum Empfang der Einweihung in die Arcana und Mysterien des Christentums gleichkommen, das sich in Worten nicht besser ausdrücken ließe, als mit den Worten des orphischen Symbolon „Δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν (χθονίας) βασιλείας"[3]) „unter den Busen der göttlichen Herrin habe ich mich geschmiegt", das die Goldtäfelchen von Petelia mit dem ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον in so bezeichnender Weise verbinden. Kann es da ein Zufall sein, daß auch in der christlichen Sepulcralkunst die Darstellung des Adoptions- und Lactationsritus, der υἱοθεσία durch das auf den Schoß und an die Brust Nehmen, in engster Verbindung mit dem seltsam lieblichen bukolischen Idyll des Lammes neben der *mulctra* und dem seelengeleitenden Hirtenstab nachweisbar ist? So wenig wahrscheinlich an sich schon ein so eigentümliches, rein zufälliges Zusammentreffen orphischer Leitsätze mit der Bildersprache des altchristlichen Gräberschmuckes wäre, so wenig könnte doch die entfernte Möglichkeit einer solchen bloßen Konvergenzerscheinung mit Sicherheit ausgeschlossen werden, wenn man nur die bisher erörterten Denkmäler in Betracht ziehen könnte.

1) Die Darstellung als Greis sehr passend für den urerschaffenen Logos (o. S. 387), den „älteren Bruder der erschaffenen Welt" (Philon, a. o. S. 382, 3, a. O.).

2) 2. Joh. 1. Ebenda ist von den τέκνα der „Herrin" die Rede.

3) Auch die Kirche wird in der Aberkiosinschrift χρυσόστολος und χρυσοπέδιλος βασίλισσα genannt, dem Titel δέσποινα entspricht die Bezeichnung der Kirche als κυρία o. Anm. 2. Nur daß es sich den Christen nicht um eine χθονία, sondern um eine himmliche Gestalt handelt.

Zum Glück ist jedoch das Lamm- und Milcheimersymbol in einer so bezeichnenden Spielart erhalten, daß über die Herleitung wirklich kein vernünftiger Zweifel mehr übrig bleiben kann; wie schon oben S. 5, 1; 374, 3 bemerkt, findet sich nämlich dieses seltsame kleine Idyllion schon an einer Wölbung der jüdischen Katakombe in der Vigna Randanini, hier aber auffallenderweise noch mit dem *caduceus* des Hermes, an Stelle des sonst neben dem Lamm lehnenden Krummstabes des „guten Hirten".[1]) Es versteht sich am Rande, daß das übliche *pedum* nur den von der allzu deutlichen heidnischen Gedankenverbindung gereinigten Ersatz des Schlangenstabes[2]) darstellt und der *caduceus* den ursprünglich zugehörigen und für den Ursprung bezeichnendsten Bestandteil des kleinen Gruppenbildchens darstellt. Nun könnte man zur Not auch den Schlangenstab des „guten Hirten" aus jüdisch-agadischer Überlieferung erklären, sofern (o. S. 53, 2) an den „guten Hirten" (*raʿaja mehemna*) Moses gedacht wäre; denn dessen vor Pharao und seinen Zauberern in eine (lebende) Schlange verwandelter Wunder- und Gottesstab[3]) (Exod. 4, 20) konnte bildlich nicht wohl anders als in der der klassischen Anschauung vertrauten Gestalt des *caduceus* dargestellt werden.

Aber auch diese letzte Zuflucht und Ausflucht versagt, wenn in der Callistus-Katakombe eine noch unverfälschtere Urform des fraglichen Symbols auftaucht: man sieht nämlich u. Taf. XXIII, Abb. 140 im sog. „arcosolium des *caduceus*" (Wilpert CXXXIV) oben eine unverschleierte Orans, darunter auf beiden Seiten zunächst das o. S. 101, 4 als dionysisch erwiesene Bildchen der Enten im Teich, darunter wiederum nicht etwa ein Schaf oder einen Widder, sondern je ein langgehörntes Ziegenböckchen, von einem kleinen Postament o. dgl. abspringend, gerade auf den Milcheimer hin. Und neben diesen diesmal wirklich als ἐς γάλα πίπτοντες ἔριφοι unverkennbaren Böckchen steht nun wiederum der *caduceus*, genauer gesagt, wenn diese Wortbildung erlaubt ist, ein Thyrso-Kerykeion, insofern als der schlangenumringelte Stab an der Spitze den für den bakchischen Thyrsos kennzeichnenden Pinienapfel trägt.[4]) Diese eigentümliche Verschmelzung zweier

1) Dom Leclercq, a. a. O. p. 166, 6: „nous avons rencontré le bélier devant la *mulctra* et le caducée sur les fresques de la vigne Randanini" (Garucci pl. 489n, o. S. 374, Abb. 131).

2) Vgl. aber auch den Hirtenstab des Orpheus auf dem Relief von Mantua, u. Taf. II, Abb. 9 und in den Stucchi des Hypogeums von Porta Maggiore.

3) Nach der syrischen „Schatzhöhle" (ed. Bezold, S. 50) ist es ein Zweig vom Baum der Erkenntnis gewesen, um den ja auch die Schlange geringelt gedacht wird, zugleich der Stab, auf dem Moses die eherne Schlange aufhängt, mit einem Wort der *nechuschtan* (= große Schlange) des Tempels von Jerusalem 2 Kön. 18, 4b.

4) Leclercq, a. a. O. 551 sagt geradezu: „*un chevreau bondissant avec thyrse*

sonst wohl geschiedener Symbole erinnert sofort an den bisher[1]) unerklärten Silen in der Tracht des Hermes auf dem berühmten Psykter des Duris[2]) und an den *caduceus* des einen Silen in der Festprozession des Ptolemäus.[3]) Der mythische ἱερὸς λόγος zu dieser Besonderheit fehlt bisher zufällig[4]), immerhin ist es klar, daß es sich nur um eine dem bakchischen bzw. orphischen Kreis eigene Sonderbeziehung zwischen Hermes und dem bakchischen Thiasos handeln kann.

Ganz abgesehen davon aber ist das in der christlichen Katakombenkunst[5]) nicht etwa vereinzelt dastehende Vorkommen der Zicklein — also der richtigen orphischen ἔριφοι in der ἀμολγεύς-κηρυκεῖον-

appuyé.." Vgl. hierzu in einem Arcosol der Neapler Katakomben von S. Gennaro (Garucci XCVII, 1) eine von Leclercq, a.a.O. p. 580 richtig als „*un bouc et un bâton, autours duquel s'enroule un cep de vigne*" beschriebene Darstellung. Also auch hier der ἔριφος und ein *Thyrso-caduceus*, bei dem die Schlange durch die Weinranke ersetzt ist. Auch in den neuentdeckten Hypogäen unter S. Sebastiano an der Via Appia (Styger, Diss. Pontif. Acad. Rom. Arch. 1918, Ser. II, vol. XIII, p. 111, Fig. 60) zeigt die Freskodekoration eines Raumes springende gehörnte Böckchen mit dem diagonal dagegen gelehnten *caduceus*. Die Abbildung ist zu ungenügend, um die — auch in den andern Beispielen — oft sehr blassen Spuren des Milchtopfs erkennen zu lassen. [Korr.-Zusatz: Dr. Goffredo Bendinelli und Prof. O. Marucchi hatten mittlerweile die Güte, die Fresken selbst für mich daraufhin zu untersuchen: lt. frdl. Mitt. vom 11. 8. 1924 ist nirgends von einer *mulctra* etwas zu sehen]. Außerdem sind noch Vögel, Fruchtkörbe, Delphine und ein fliegender Genius mit erhobener Fackel (vgl. o. S. 178 Z. 3) zu erkennen.

1) Robert, Bild und Lied 28, 29; Furtwängler-Reichhold I, 248. Kuhnert, bei Roscher, ML, Bd. IV, 466 oben.

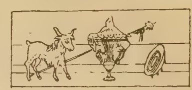
2) Brit. Mus. IIIE, 768 = Wiener Vorlegeblätter 64. 3) Athen. V, p. 198a.

4) Ich vermute eine Beziehung zu dem verlorenen Satyrspiel Κήρυκες des Aischylos (fr. 108—113), wo Satyrn als Herolde vorkamen. Es wird wohl ein gemeinsames kultisches Vorbild zugrunde liegen.

5) Schon von Sybel, Christl. Antike I, 174 hat auf das nicht seltene Vorkommen von Ziegenbildern in den Gewölbezwickeln der Katakomben verwiesen. S. z. B. cubiculum III der Priscillakatakombe, Wilpert XII, 3; Leclercq II, 572: „guter Hirt", in den Ecken Ziegenböckchen in derselben Sprungstellung wie in dem oben beschriebenen Fresko der Callistus-Katakombe; im cub. V (Wilpert XLII, XLIII, 1) trägt der „gute Hirte" — als αἰγοφόρος — ein Ziegenböckchen auf der Schulter (Taf. XXIII, Abb. 141). Da er zwischen einem Schaf und einem Bocke steht, kann hier allenfalls an das „Scheiden der Böcke von den Schafen" (o. S. 17) gedacht und das verlaufene und zurückgebrachte Tier zu den „Böcken", d. h. Sündern gerechnet sein. Aber am deutlichsten ist die bakchische Herkunft des ἔριφος-Motivs in den Neapler Katakomben von S. Gennaro (o. S. 389, 4), wo an der Wand des Vorraums (Leclercq I, 583) ein deutlich ithyphallisch gezeichneter Bock als einziges erhaltenes Bruchstück der Wandbemalung sichtbar geblieben ist. In den Ecken der Deckenbemalung wechseln die Böcke mit den Löwen und Panthern der bakchischen Pompe, mit Traubengehängen, Blumenkränzen und den bakchischen Masken der Διονύσου τεχνῖται (Abb. 142 n. Kaufmann, Hdb. d. altchr. Kunst[2] 253 fig. 88; Wulff, a. a. O. S. 51, Abb. 38 nach V. Schultz, Katak. v. S. Gennaro, Beschreibung Leclercq I, 583f.). Besonders beachtenswert auf der Gewölbebemalung des Vorraums (Garucci pl. XC; Leclercq I, 583) eine

Abb. 142.

Symbolgruppe — auf gar keine Weise mehr aus innerchristlichen oder jüdisch-biblischen Gedankenklängen zu erklären: in dieser Gestaltung kann die ganze Symbolgruppe schlechterdings nichts anderes sein, als ein genaues Gegenstück zu der rein dionysischen Komposition in der *casa di Lucrezio* in Pompei[1]), wo an einem mit der *mystica vannus* zugedeckten Mischkrug — unter dem Tuch sichtbar der heilige Phallos — ein Thyrsosstab lehnt und rechts von diesem Stillleben noch ein Tympanon liegt, während von links her das Ziegenböcklein sich dem Gefäße nähert: mit einem Wort ein bilderschriftlicher Rebus für das orphische ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον. Hier wenigstens kann doch keinesfalls mehr bei dem *caduceus* an den Schlangenstab des Moses gedacht werden, sondern hier vertritt das Kerykeion ganz einfach den Hermes Psychopompos, den Hirten- und Geleitergott, der die Seele auf der Himmelsreise durch alle Irrwege glücklich bis zur Milchstraße geleitet[2]), den göttlichen κριοφόρος, der auf einem der wundervollen, den Bildwerken des sog. Ludovisithrones zeitlich und stilistisch so nahestehenden Terrakottareliefs von Lokroi Epizephyrioi[3]) das Lamm auf den Armen bzw. Schultern zu der neben Pluton thronenden Kore Persephone bringt, um es ihr an die unsterblichen Brüste zu legen.[4])


Abb. 143.

Mandorla (o. S. 359, o), darin „*une chèvre, dont les pattes sont rassemblées sur un piédouche en forme de calice*". Es sieht so aus, als stünde der ἔριφος in einem Kelch oder Becher, was mir wegen der seltsamen gnostisch-hermetischen „Taufe im κρατήρ" (Κρατήρ; Corp. Herm. IV [V] Parthey 34—40, o. S. 156, 6) schon immer beachtenswert erschienen ist (Abb. 144). Auf dem Deckengemälde Wilpert, Mal. d. Kat. Taf. 96 ist fünfmal das Lamm vor der *mulctra* unter dem Lebensbaum, das sechstemal — rechts unten auf der Tafel — deutlich ein Ziegenböckchen in der gleichen Symbolverbindung dargestellt.

Abb. 144.

1) Niccolini, case di Pompei, casa di Lucrezio I, 3, p. 703. Daremberg-Saglio I, 1, p. 625, fig. 703. S. Reinach, RPGR 358, 3. Oben Abb. 143.

2) Vgl. Abb. 145 die Darstellung des eine Ziege über einige Felsstufen hinabgeleitenden Hermes mit dem *caduceus* auf dem Ossuarium des Eutyches und seiner Gattin Januaria Cornelia im Lateranmuseum, Benndorf-Schöne, Lateran, Taf. VI, 287. S. Reinach, RRGR III, 274, 7. Rechts und links davon die Adler der Apotheose (o. S. 313, 1), das Schriftfeld ist eingerahmt von zwei auf der Erdkugel stehenden, den Himmel tragenden „Atlanten". Die nach links gewendete Ziege frißt vom Laub eines Baumes (der mystischen λευκή? o. S. 375, 2; dazu u. S. 392, 2 über die Böcklein an der Ranke). Benndorf a. a. O. bemerkt sehr richtig, daß ein Hermes als einfacher Ziegenhirt kaum denkbar ist. Die Szene hat offenbar mystische Bedeutung.


Abb. 145.

3) Q. Quagliati, in der „Ausonia" III, 1908, p. 180, fig. 33. Die ganze Reihe dieser Denkmäler ist eine wichtige, unglaublicherweise noch ganz unausgeschöpfte Quelle zum Verständnis der unteritalischen Mysterienkulte.

4) Bei Eratosthenes catast. 44 und auf der o. S. 362, 1 angeführten Lekythos S. 363, Abb. 127 ist es Hermes, der den Herakles der Hera zur Säugung an die Brust gelegt hat.

So wie das Symbolon auf den orphischen Totenpässen vorliegt, enthält es keinen Hinweis auf den geleitenden Hirtengott. Bezeichnenderweise läßt sich gerade diese einfachste Fassung des geheimen Kennwortes in bildlichen Darstellungen auf attischen Grabdenkmälern nachweisen, die derselben Zeit angehören, wie die ältesten bei Platon (o. S. 58, 4) erhaltenen Schriftzeugnisse für orphische Mysterienvorstellungen: auf der Grabstele eines Mannes mit dem vielsagenden bakchischen Namen „Dionysios Ikarios“[1]), auf der gleichartigen und gleichzeitigen eines „Agathon“, der der Zeit nach recht wohl der Tragiker und Mitunterredner des platonischen Symposions gewesen sein könnte, auf einer dritten aus Διόϲια ᾿Αττικῆϲ sieht man in symmetrischer Wappenstellung zusammengestellt zwei springende Böcklein, zwischen ihnen — als ob sie in das Gefäß hineinsprängen — steht der Melkeimer.[2]) Die Darstellung darf durchaus nicht dahin aufgefaßt werden, daß die beiden Böckchen zum Stoß gegeneinander anspringen — welchen Sinn sollte das auf einer Grabstele haben? — sondern es handelt sich um eine nicht etwa vereinzelte „perspektivische“ Darstellung[3]) eines gegen den Beschauer heranspringend gedachten Tierpaares.

Der Vergleich mit den in der Callistuskatakombe ebenfalls paarweise symmetrisch einander gegenübergestellten auf das Milchgefäß zuspringenden Böckchen — die Verdopplung wird sich auf das Stern-

---

1) Conze, Grabreliefs Nr. 1688, Taf. 358, Textband III, p. 358, Nr. 1685. Die Agathonstele auf der vorangehenden Tafel 357 (danach u. Taf. XVIII, Abb. 146) die andern Nr. 1686 u. 1687 ebenfalls auf Taf. 358. S. Reinach, RRGR II, 410, 4. Die bei Conze zusammengestellte frühere Literatur enthält nichts von Bedeutung.

2) Bei einem vierten Stück — Nr. 1698 von der Akropolis — Abb. bei Conze im Textband p. 359 ist der Melkeimer durch eine stark stilisierte Akanthusranke ersetzt, bei der man eine Darstellung des mythischen Lebensbaumes oder Lebenskrautes — der ἀίζωϲ πόα des Aischylos (fr. 28 f.) — denken kann. Vorhanden ist dieses Pflanzengebilde — als Träger der Böckchen und des Milchgefäßes — auch in dem vorerwähnten Typus. Bruchstücke eines sechsten Stückes — bei dem aber gerade der Mittelteil ganz fehlt, also nicht zu sagen ist, ob Kantharos oder Ranke dort dargestellt war, sind aus dem Münchner Antiquarium nach Würzburg gekommen (Lichtbild im arch. Seminar in München). Das Motiv der im Gegensinn gruppierten Böckchen rechts und links von einem palmettenartig gebildeten hl. Baum — der bei einem kyprischen Beispiel (p. 97, Nr. 5) in ein dem Mischkrug auf den Anm. 1 erwähnten Stelen ähnliches Gefäß ausläuft — hat Père L. H. Vincent, „Syria“ V 1924 p. 97 pl. XXIV u. XV über Kreta (Nr. 6) und Kypros (Nr. 5) auf assyrische (pl. XXVI, 2), elamitische und ägyptische Vorbilder überzeugend zurückverfolgen können. Vermutlich gehört also auch diese Vorstellungsgruppe zu den o. S. 192 f., 283, 4 erörterten „kadmeischen“ Elementen des Dionysoskultes.

3) Vgl. z. B. Reinach, Rep. Vas. II, 207, die im Profil gegeneinander gestellten Pferde des Gespanns der Selene auf einem Wiener Vasenbild der gleichen Zeit. Dazu RPGR 358, 1 die unter der Weinranke aneinandergeschirrten Böckchen des Mosaiks von Tusculum.

bild der ἔριφοι am Rande der Milchstraße (o. S. 359, 1) beziehen — scheint mir auch für diese Grabstelen die Deutung auf eine bilderschriftliche Darstellung des ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον Symbolons zwingend nahezulegen.

Damit sind, außer dem bündigen Nachweis orphischer Einschlüsse im Motivenschatz der altchristlichen Kunst, zwei entscheidende Ergebnisse für die Herkunft dieser religionsgeschichtlich so bedeutsamen Fremdkörper gewonnen: das Vorkommen der ἄρνιον-ἀμολγεύς-κηρυκεῖον-Gruppe in derselben jüdischen Katakombe, die auch ein Bild des Orpheus unter den Tieren enthält, zeigt deutlich, daß der christlichen Kirche die orphischen Bildsymbole auf dem Umweg über das alexandrinische Judentum — genau wie die jüdisch überarbeiteten orphischen Gedichte (o. S. 5, 3, 4) — zugeflossen sind.

Wie aber die alexandrinischen Juden selbst zu einer Kenntnis, nicht etwa der allgemein bekannten Gestalt des „Orpheus unter den Tieren", sondern sogar rein esoterischer σύμβολα, wie des auch dem heutigen Forscher nur durch die Grabfunde von Petelia, keineswegs durch literarische Zeugnisse bekannt gewordenen ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον, vielleicht auch des δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν[1]) gelangen konnten, erklärt sich sehr einfach durch die in den Makkabäerbüchern bezeugte zwangsweise Beteiligung der Juden an den bacchischen Feiern zur Zeit der Ptolemäer.

Nachdem schon Antiochos IV Epiphanes die Juden von Jerusalem gezwungen hatte[2]), an dem für die makedonischen Diadochen und besonders die Ptolemäer eine Art Hof- und Staatsreligion des Alexanderreiches darstellenden Dionysoskult teilzunehmen, bestimmte Ptolemaios Philopator, daß nur diejenigen Juden von Alexandria das ihnen von Alexander d. Gr. verliehene Vollbürgerrecht behalten sollten, die sich in die bakchischen Mysterien aufnehmen ließen; die übrigen seien mit der Efeu-σφραγίς des Dionysos gewaltsam zu brandmarken und in den Stand der Leibeigenschaft zu versetzen. Wie zu erwarten, ließen sich eine Anzahl unter diesem staatlich-gesellschaftlichen Druck in die bakchischen Thiasoi aufnehmen, und die Absonderung der Treu-

---

1) Vgl. o. S. 385, 3.

2) Μακκαβ. δεύτ. 6, 7p. „.. γενομένης δὲ Διονυσίων ἑορτῆς ἠναγκάζοντο οἱ Ἰουδαῖοι κισσοὺς ἔχοντες πομπεύειν τῷ Διονύσῳ. Ψήφισμα δὲ ἐξέπεσεν εἰς τὰς ἀστυγείτονας πόλεις Ἑλληνίδας Πτολεμαίου ὑποθεμένου τὴν αὐτὴν ἀγωγὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων .." Dazu Hippolytos περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χρ. καὶ περὶ τοῦ ἀντιχριστοῦ 49, p. 25, 14ff. Lagarde (nach O. Kern, Arch. f. Rel. Wiss. XXII, 1923/4, S. 198 aus Jason von Kyrene): „.. Ἀντίοχος ὁ Ἐπιφανῆς .. ἔγραψε ψήφισμα βωμοὺς πρὸ τῶν θυρῶν τιθέντας ἐπιθύειν καὶ κισσοῖς ἐστεφανωμένους πομπεύειν τῷ Διονύσῳ".

gebliebenen von diesen Zwangsbakchanten[1]) kann nicht allzu streng gewesen sein, wenn man Rückschlüsse daraus ziehen darf, wie gut der zweifellos gesetzestreue Philon die Kunstausdrücke des Mysterienwesens kennt, und mit welcher Unbefangenheit er sie verwendet[2]), wenn er Moses den Hierophanten, die gesetzeskundigen Israeliten μύcται, den *ʿam haʾares* aber ἀλληγορίας ἀμύητον nennt und die Gottseligkeit der Versenkung als ein βακχεύειν (o. S. 1, Anm. 2) und κορυβαντιᾶν beschreibt, trotzdem die alexandrinischen Bibelübersetzer sich veranlaßt gesehen hatten, in einem besonderen Einschub[3]) zu Deut. 23, 18 (17) die Einweihung von Juden in die Mysterien unter die Unzuchtsverbrechen einzureihen.

Genau wie die neuere Forschung über Uriel Acosta und Baruch d'Espinosa gezeigt hat, wie starke Einflüsse katholisch-theologischer Spekulation durch das Schein- und Zwangschristentum der sog. Marannen der Gedankenwelt des spanisch-portugiesischen Judentums vermittelt worden sind[4]), ebenso müssen es die jüdisch-alexandrinischen Dionysiasten gewesen sein, die sich in ihren Gewissensnöten den Henotheismus und Pantheismus orphischer Zeushymnen und Theologeme überhaupt so umgemodelt haben, daß er mit einem hellenisierten, philosophisch verwässerten jüdischen Monotheismus nicht mehr allzu unvereinbar erschien.

Ich zweifle nicht daran, daß in diesen Kreisen mit der Überwindung der jüdischen Bilderscheu und der Entstehung einer jüdisch-hellenistischen Kunst (o. S. 11, 3; 294, 3) allsogleich auch die eigentümliche Kunst aufgekommen ist, einen „Orpheus" zu malen und einen David

---

1) Μακκαβ. τρίτ. 2, 28: „cτήλην ἀναcτήcαc (sc. Πτολεμαῖοc) ἐξεκόλαψε γραφὴν, μηδένα τῶν μὴ θυόντων (sc. Διονύcῳ) εἰc τὰ ἱερὰ αὐτῶν (d. h. in die Synagogen) εἰcιέναι, πάνταc δὲ τοὺc Ἰουδαίουc εἰc λαογραφίαν καὶ οἰκετικὴν διάθεcιν ἀχθῆναι, τοὺc δὲ ἀντιλέγονταc βίᾳ φερομένουc .. τε ἀπογραφομένουc χαράccεcθαι καὶ διὰ πυρὸc εἰc τὸ cῶμα παραcήμῳ Διονύcῳ κιccοφύλλῳ, οὓc καὶ καταχωρίcαι εἰc τὴν προcυνεcταλμένην αὐθεντίαν .... ὑπέγραψεν. Ἐὰν δέ τινεc ἐξ αὐτῶν προαιρῶνται ἐν τοῖc κατὰ τὰc τελετὰc μεμυημένοιc ἀναcτρέφεcθαι, τούτουc ἰcοπολίταc Ἀλεξανδρεῦcιν εἶναι. Ἔνιοι μὲν οὖν ... εὐχερῶc αὐτοὺc ἐδίδοcαν ... οἱ δὲ πλεῖcτοι γενναίᾳ ψυχῇ ἐνίcχυcαν ... καὶ τοὺc ἀποχωροῦνταc ἐξ αὐτῶν ἐβδελύccοντο ...."

2) Stellen bei Zeller, Philos. d. Griech.[4] III, 2, 465, 2. Josef Kroll, Hermes Trismg., Münster 1914, S. 360, 5. Bousset, Relig. d. Judentums[2] 516ff. S. Zeller, S. 45f. über das Bild von der „Milchspeise des Kindesalters", das Philo auf die enzyklischen Wissenschaften („allgemeine Bildung") im Gegensatz zur wahren Weisheit anwendet.

3) „Οὐκ ἔcται τελεcφόροc ἀπὸ θυγατέρων Ἰcραήλ, καὶ οὐκ ἔcται τελιcκόμενοc (Cod. Alex. πρὸc πᾶcαν εὐχὴν = in irgend einen Kult) ἀπὸ υἱῶν Ἰcραήλ."

4) Vgl. Karl Gebhardts Einleitung zur Neuausgabe der Schriften Uriel da Costas, Biblioteca Spinozana Bd. II (Heidelberg 1922), S. XXXIX.

oder *Messias ben David* zu meinen[1]) u. dgl. m., nicht bloß als Maske vor der Welt, sondern auch als zusammenschauende Symbolverknüpfung vor dem eigenen Gewissen. Die römischen Juden, die tanzende Bakchanten als Ausdruck ihrer Hoffnung, im Jenseits den Sternenreigen mittanzen zu dürfen[2]), an die Wände ihrer Grabstätten malten, und die Christen, die geheimste orphische μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν[3]) unbedenklich in ihre Sepulkralkunst verwoben, müssen Glaubensgenossen der um der Isopolitie wegen κατὰ τὰς τελετὰς μεμυημένοι von Alexandria gewesen sein, und es gehört zu den seltsamsten Fügungen der Geschichte, daß diese gewaltsam aus der Bahn des Väterglaubens geworfenen, verirrten Schafe des Hirten Israels zu Wegebereitern einer endgültig Heidentum und Judentum untrennbar verschmelzenden messianisch-soteriologischen Weltreligion zu werden bestimmt waren.

1) Im Wesen ist das nichts andres als die allegorische ὑπόνοια, mit deren Hilfe Philo seine philosophische Religion und religiöse Philosophie in alle möglichen Gestalien und Vorgänge des Alten Testaments hineindeutete.

2) „Unter den Toten gibt es der Scharen zwei: irren die einen unstät auf Erden, tanzen die andern im seligen Reigen der strahlenden Sterne; diesen zähl ich mich zu, einen Gott ja erfand ich zum Führer". Römische Inschrift aus Millin, Voyage dans les départements du midi, II, 198; Burckhardt, Zeitalter Konstantins², 1880, S. 190. Der zu dieser Seligkeit im Tanz geleitende Gott ist der schon dem Sophokles (Antig. 1146) bekannte Dionysos πῦρ πνεόντων ἄστρων χοραγός; „wer die Kraft des Reigens kennt, wohnt in Gott" (Dschelal-ed-Din-Rumi). Vgl. dazu die rabbinischen Parallelen Levit. r. rect. 11 Ende: „in jener Welt wird Gott — als ראש חולה, genaue Übersetzung von χορηγός — den Frommen einen Reigentanz bereiten". Cant. r. s. v. לריח 6c; ibid. s. v. שובי 29c j. Meg. 73b Mitte und Koheleth r. s. v. אין זכרון 73d. Levy nhb. Wb. II, 23b s. v. חולה b. Sanh. 104b; Genes. r. 74, 17; S. Krauß, Talm. Archaeol., Leipzig 1912, Bd. III, S. 167. Dazu die o. S. 1, Anm. 2 a. Philonstellen und den Reigentanz der Jünger Jesu in den Johannesakten (Hennecke, NT. Apokr.², Tübingen 1924, S. 172 u. 186. Daß auch das Jenseits der Christen in der Sternenwelt gedacht war, zeigt die sog. *crypta delle stelle* in der Katakombe von S. Pietro e Marcellino (Wilpert CCXVIII, 2; Leclercq a. a. O. I, p. 564), wo zwei Oranten in einem blumigen Garten zwischen Sternen und einer Mondsichel abgebildet sind. Tanzende geflügelte Genien mit bakchischem Thyrsus und Pedum in der Lucinagruft, cubic. V (Leclercq p. 545), Tänzerinnen auch in der Sakramentskapelle von S. Callisto (Leclercq 547).

3) Plutarch p. 611 D.

Nachtrag zu S. 96, 1. Ein gezähmter Löwe, der zum Spiel eines die Doppelflöte blasenden Silens und zum Beckenschlag einer Mänade vor einer Priapstatue tanzt, auf der hellenistischen Silberschale von Tafas („Syria" 1924 pl. LIV), dazu Dussaud p. 215 mit eher weit hergeholter Erklärung. Chaldische Siegel mit der Darstellung eines gemessen hinter Musikanten einherschreitenden Löwen bei C. F. Lehmann-Haupt, Armenien Bd. I 261, Bd. II S. 34 u. 198 — dessen Vorabdrücke ich durch des Verfassers Güte bereits jetzt einsehen konnte. „Der Löwe scheint in all diesen Fällen gezähmt und gebannt der Musik zu lauschen. Man wird unwillkürlich an die Orpheussage erinnert, für die sich dann hier ein chaldisches Widerspiel und möglicherweise Vorbild böte" (a. a. O. II S. 582). Diese Möglichkeit wird verstärkt durch den von mir in A. Dirrs „Caucasica" Heft 3 1925 versuchten Nachweis einer chaldischen und kaspischen Vorbesiedlung zahlreicher Gebiete des späteren Griechenlands.

REGISTER

von Steph. R. von Pausinger



Abb. 5 zu S. 11, 3; 59, 96, 1



Abb. 7 zu S. 14, 2; 15, 1

Abb. 8 zu S. 14, 5; 22



Abb. 9 zu S. 15, 2

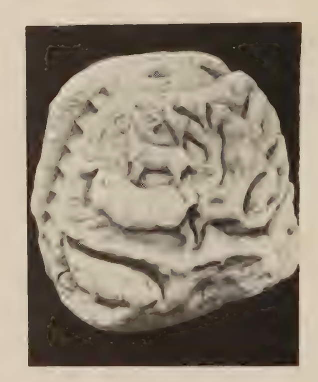


Abb. 12 zu S. 19, 3

Tafel III





Abb. 13 zu S. 20,3

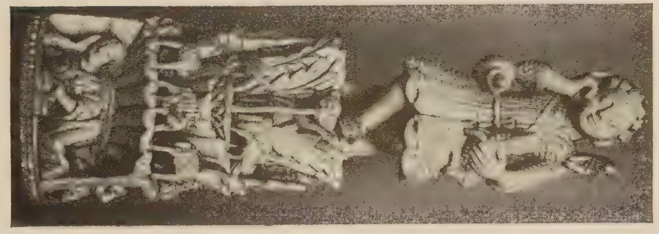


Abb. 13a zu S 20,3.

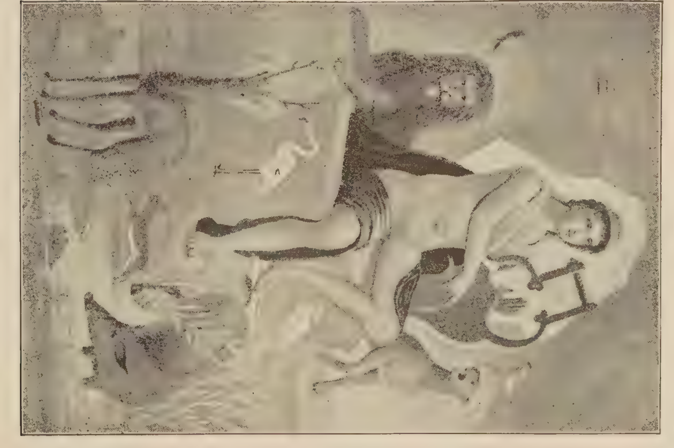


Abb. 14 zu S. 22,5

Tafel IV



Abb. 28 zu S. 73, 3

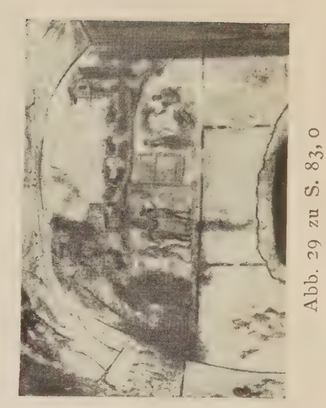


Abb. 29 zu S. 83, 0



Abb. 25 zu S. 57, 3

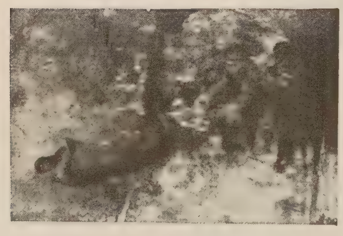


Abb. 27 zu S. 64, 5

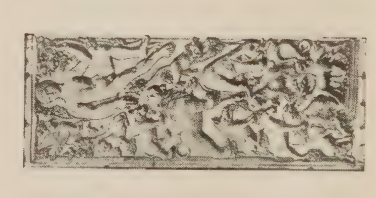


Abb. 18 zu S. 29, 4



Abb. 30 zu S. 89, 4, 90, 7



Abb. 31 zu S. 94



Abb. 33 zu S. 96, 1

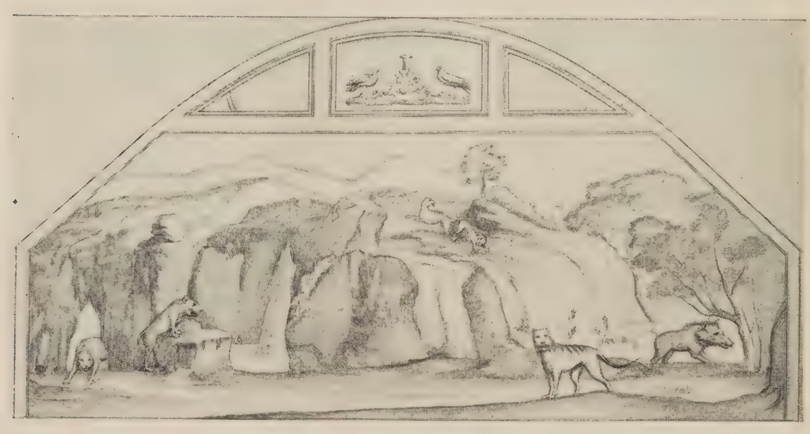


Abb. 36 zu S. 99, 6

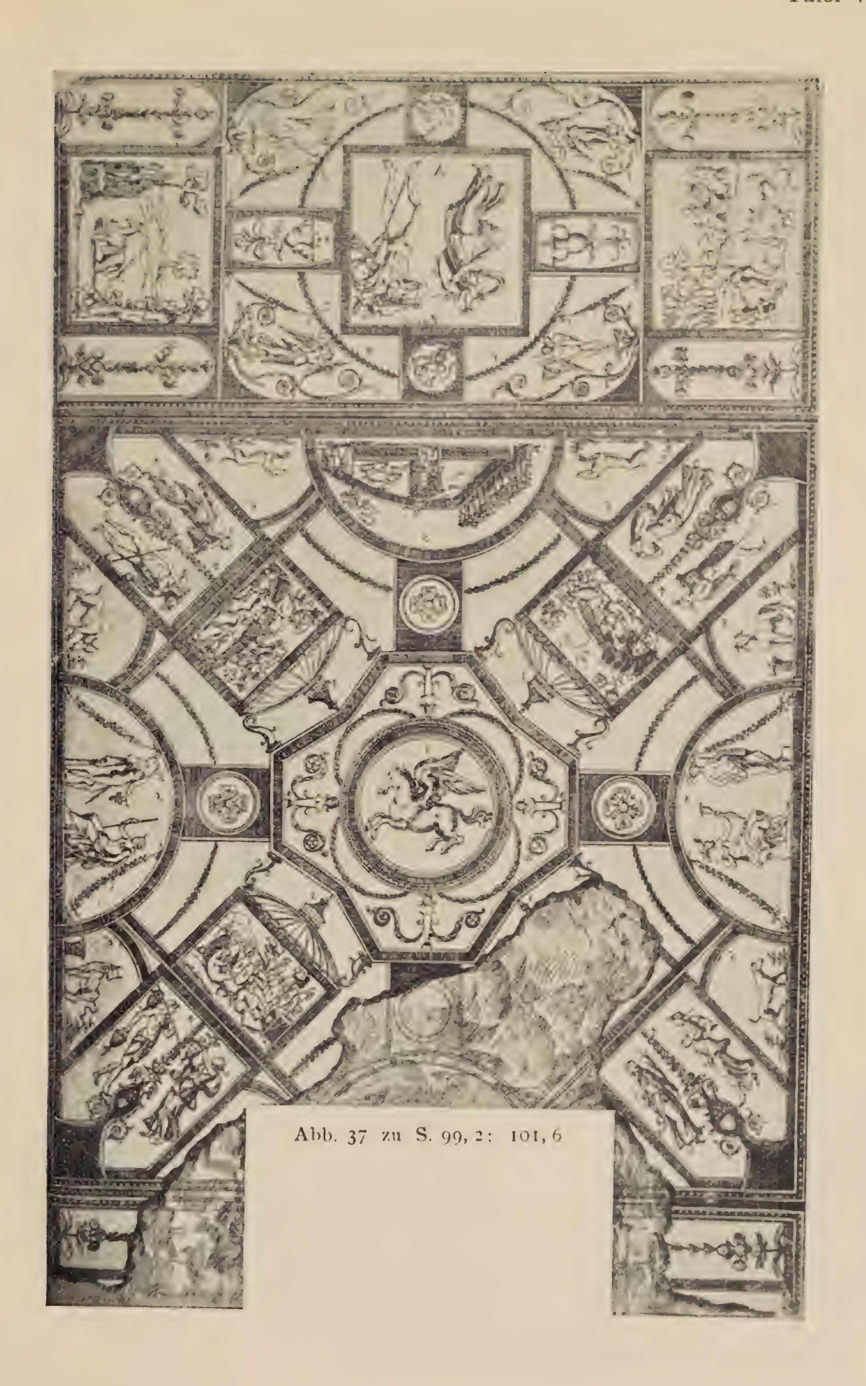


Abb. 37 zu S. 99, 2: 101, 6



Abb. 46 zu S. 103, 8; 109, 1



Abb. 38 zu S. 100, 3



Abb. 45 zu S. 103, 8; 109, 1



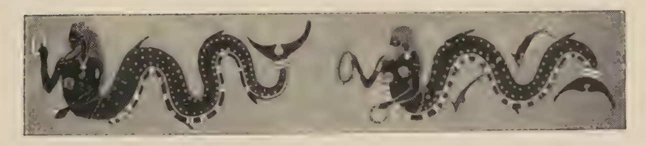


Abb. 48 zu S. 106, 5



Abb. 49a zu S. 108, 0



Abb. 49b zu S. 108, 0

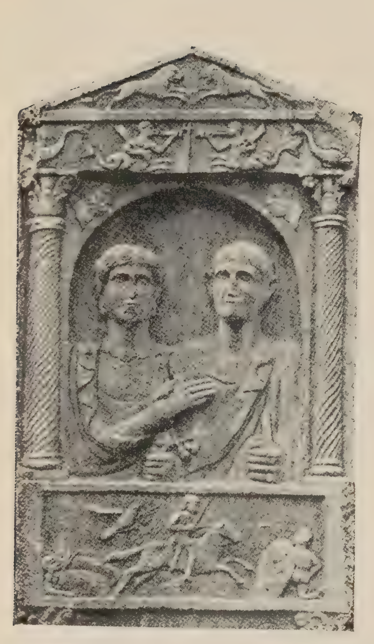


Abb. 54 zu S. 126, 3

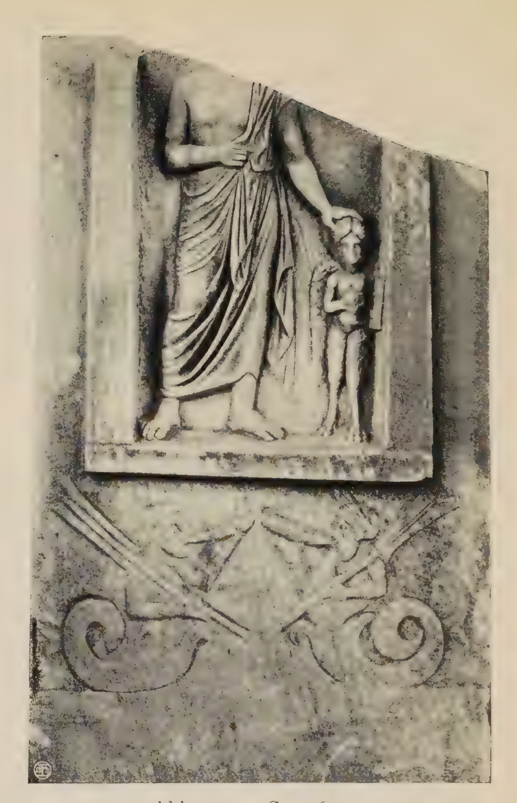


Abb. 55 zu S. 126, 3



Abb. 63 zu S. 159, 3



Abb. 64 zu S. 160, 3

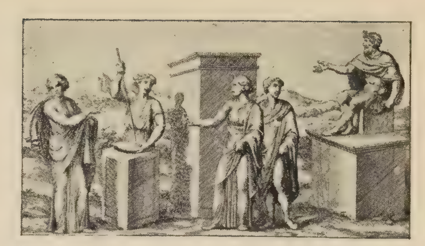


Abb. 66 zu S. 160, 7



Abb. 65 zu S. 160, 4



Abb. 67 zu S. 161, 8



Abb. 68 zu S. 161, 10



Abb. 69 zu S. 162, 1



Abb. 70 zu S. 162, 3



Abb. 71 zu S. 162, 10



Abb. 72 zu S. 163, 5



Abb. 73 zu S. 164, 1



Abb. 74 zu S. 164, 6



Abb. 75 zu S. 164, 8

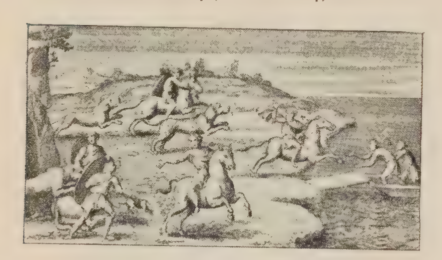


Abb. 76 zu S. 165, 2



Abb. 78 zu S. 169, 3

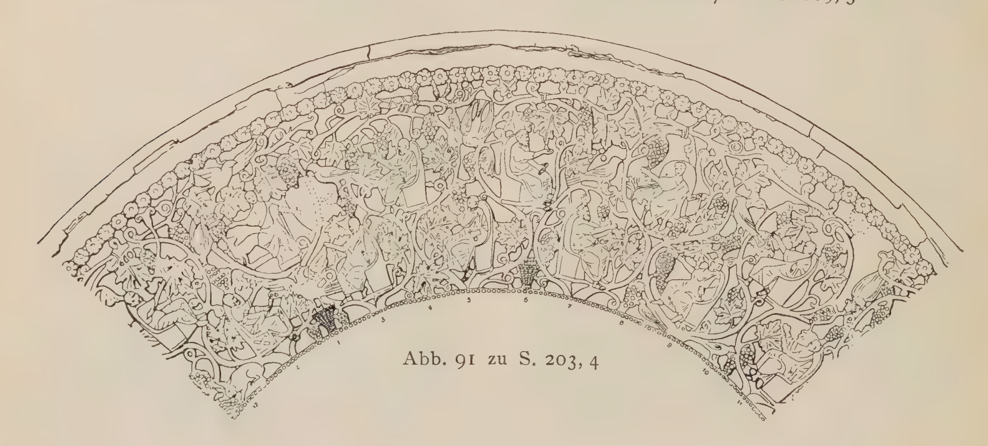


Abb. 91 zu S. 203, 4



Abb. 83 zu S. 186, 1



Abb. 86 zu S. 197, 8



Abb. 92 zu S. 203, 4; 213, 5

(Abb. 91 s. Taf. XII.) Vgl. Gustavus A. Eisen, The Great Chalice of Antioch, New-York 1920. Bibliographie p. 18. Zur Datierung ins III. Jhdt. n. Chr. s. Dussaud, Syria V, p. 71.

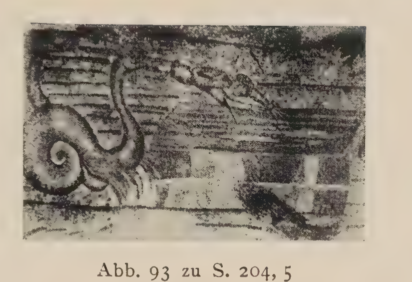


Abb. 93 zu S. 204, 5

Abb. 94 zu S. 204, 5



Abb. 98 zu S. 207



Abb. 99 zu S. 207

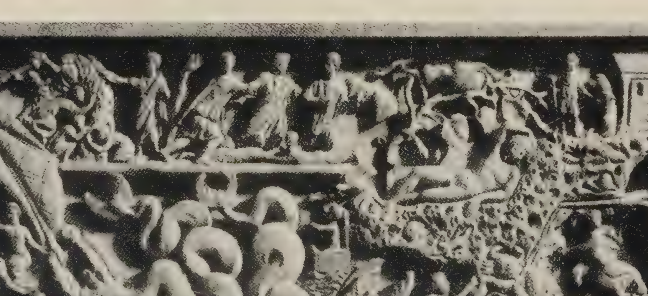


Abb. 95 zu S. 206, 2







Abb. 96 zu S. 207

Zu der Gestalt mit der Taube vgl. den Tod Jesu im Alsfelder Passionsspiel 6274 (Kürschner Deutsche Nat.-Litt. Bd. 175, S. 193 „tunc Jhesus inclinat caput. Angelus secundus stat in cruce a dextris et mittit columbam albam volare.“



Abb. 100 zu S. 207, 5

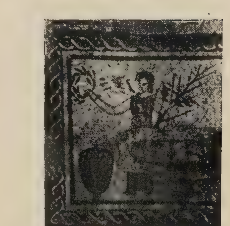


Abb. 97 zu S. 207



Abb. 101 zu S. 212. 4

Zu diesem Bilde verweist mich Miss Alicia Cameron Taylor fdl. auf Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied v. d. ält. Zeit b. z. Anf. d. 17. Jahrhdts., Leipzig 1867, S. 600 „Das geistliche Weinbeer“ (1631, andre Fassungen v. 1550, 1615, 1660, sämtlich aus südd. kath. Gebetbüchern).

„Ich weisz ein edlen Weingärtner, und der ist hochgebohren
derselb ist Gott der Herre, der Vater auserkoren
Das Weinbeer, das er uns bringet, das ist Christus sein Sohn
ein thewer Saft herrinnet ausz diesem Weinbeer schön
Das Weinbeer das ist süsse ... das edle Weinbeerlein.
Das Weinbeer das that wachsen vierthalb und dreizig Jahr
bis auf den heiligen Carfreitag, da wart es zeitig gar.
Die Juden täten sich semblen, ihr war ein großer Schar
sie wollten das Weinbeer abbrechen, dieweil es zeitig war.
. . . . .
Das Weinbeer stund im Garten, vor Angst war ihm so heiß
es schwitzt von unser wegen Wasser und blutigen Schweiss
. . . . . (vgl. o. S. 231₂)
Sie legten ihm auf sein Rucken ein Creutz, war lang [und breit
Die Weinbeer wollt man pressen, als uns die Schrift [tut sagn
So thet das edle Weinbeer den Pressbaum selber tragn
. . . . .
Der Wein, der über die Press herrann daz war sein [thewres Blut
daz sei uns armen Sündern an unserm end so gut.“ usw.



Abb. 102 zu S. 212, 4

Zu dem o. S. 232_3 erwähnten Kochen des Dionysos im Kessel gehört wahrscheinlich die Legende des westsizilischen heiligen Vitus, des Beschützers der Weinberge (Spiess, a. o. S. 214, 3 a. o. S. 68, dazu Kessel, St. Veit, seine Geschichte, Verehrung und bildl. Darstellung: i. d. Jahrb. d. Ver. d. Altertumsfreunde im Rheinland XLIII. 18[illegible]. 15 ff.), dessen Vater „Hylas" heißt, der mit „Crescentia" übers Meer flieht, von Löwen verschont und schließlich in einem Kessel gesotten wird. Er wird dargestellt als Knabe mit der brennenden Schale in der Hand (o. S. 180_5 153_1) oder als Jüngling in dem flammenumlohten Siedekessel sitzend, sein Tier ist der Hahn (o. S. 203_3, 256_2).



Abb. 104 zu S. 227, 3



Abb. 105 zu S. 227, 7



Abb. 106 zu S. 229, 7



Abb. 107 zu S. 229, 8



Abb. 141 zu S. 390, 5



Abb. 146 zu S. 392, 1

Abb. 112 zu S. 264, 2

Abb. 113 zu S. 264, 3

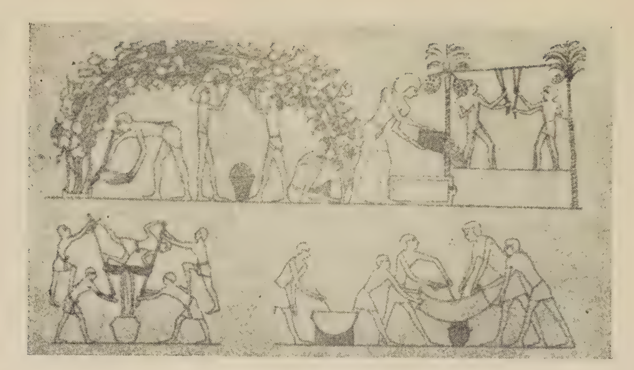


Abb. 114 zu S. 268, 2

Abb. 117 zu S. 301

Abb. 128 zu S. 363, 2



Abb. 124 zu S. 361, 4



Abb. 119 zu S. 320, 1

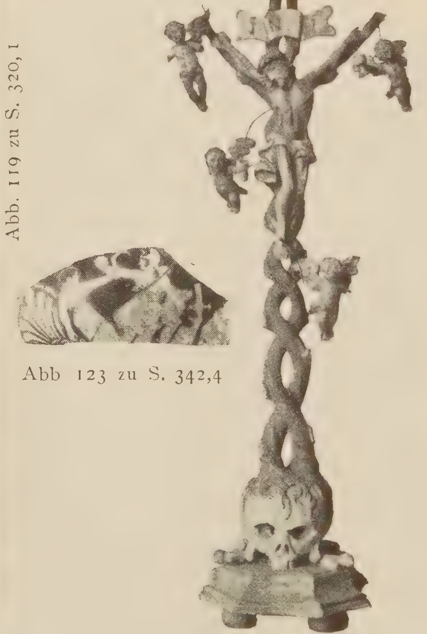


Abb 123 zu S. 342,4

Abb. 122 zu S. 339, 1



Abb. 125 zu S. 361, 4



Abb. 133 zu S. 375, 5

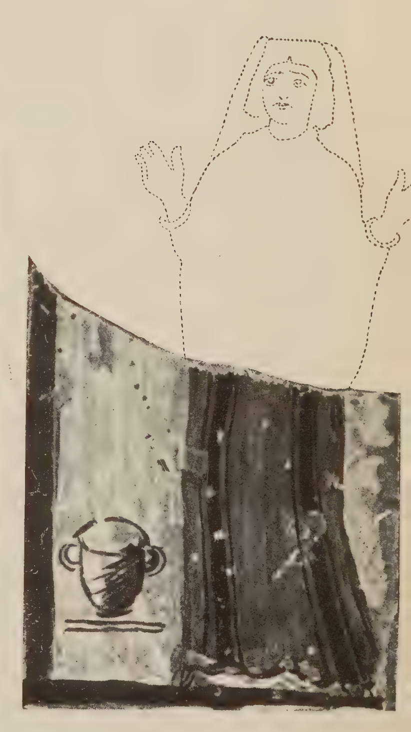


Abb. 135 zu S. 375, 7



Abb. 134 zu S. 375, 6



Abb. 140 zu S. 389



Abb. 136 zu S. 376 ff.



Abb. 31a zu S. 95,0

Den Hinweis auf diese Abbildung verdanke ich Miss Alicia Cameron Taylor, die Vorlage der Güte des Herrn Dr. J. P. Richter in Lugano. Dargestellt ist die berühmte Episode aus dem Schahnameh des Firdusi, wie sich Schah Bahrām Gūr von der Lautenspielerin Azādah, die ihn auf die Jagd begleitet, eine schwierige Aufgabe stellen läßt. Sie verlangt, er möge mit einem Pfeilschuß den Hinterfuß eines Rehs an dessen Ohr anspießen. Der König streift zuerst leise mit einem Pfeilschuß das Ohr des Tieres und dann — wie es die gekitzelte Stelle mit dem Hinterfuß kraut —, heftet er mit einem zweiten Schuß Ohr und Fuß aneinander. Erzählung und Bild bezeugen, daß die Perserkönige sich auf die Rotwildjagd von Saitenspielerinnen begleiten ließen, die durch ihre Musik die scheuen Tiere in Schußweite heranlocken sollten. Die gleiche Darstellung findet sich schon auf einer sassanidischen Silberschale im Museum von Kasan (Sir Thomas W. Arnold, Survivals of Sassanian and Manichaean Art in Persian painting, Oxford, 1924, p. 13, pl. 8) und auf einem Tongefäß aus Rhagai (ebenda pl. 9).

VERÖFFENTLICHUNGEN DER BIBLIOTHEK WARBURG

I. STUDIEN. Herausgegeben von F. SAXL

DIE BEGRIFFSFORM IM MYTHISCHEN DENKEN
Von E. CASSIRER
(Heft 1) Steif geh. M. 2.—

DÜRERS 'MELENCOLIA · I'
Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung
Von E. PANOFSKY und F. SAXL
Mit 45 Tafeln. (Heft 2) Steif geh. M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—

DIE GEBURT DES KINDES
Geschichte einer religiösen Idee
Von E. NORDEN
(Heft 3) Steif geh. M. 6.—, in Ganzleinen geb. M. 7.60

FULGENTIUS METAFORALIS
Ein Beitrag zur Geschichte antiken Stoffes im Mittelalter
Von H. LIEBESCHÜTZ
(Heft 4) [Unter der Presse 1925]

IDEA
Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie
Von E. PANOFSKY
(Heft 5) Steif geh. M. 7.60, in Ganzleinen geb. M. 10.—

SPRACHE UND MYTHOS
Ein Beitrag zum Problem der Götternamen
Von E. CASSIRER
(Heft 6) Steif geh. M. 4.—

STUDIEN ZUM ANTIKEN SYNKRETISMUS AUS IRAN UND GRIECHENLAND
Von R. REITZENSTEIN und H. H. SCHAEDER
(Heft 7) [Unter der Presse 1925]

II. VORTRÄGE. Herausgegeben von F. SAXL

BAND I: VORTRÄGE 1921—1922. Steif geh. M. 8.—
BAND II: VORTRÄGE 1922—1923. I. Teil. Steif geh. M. 10.— II. Teil
BAND III: VORTRÄGE 1923—1924. [U. d. Pr. 1925]
BAND IV: VORTRÄGE 1924—1925. [U. d. Pr. 1925]

LEIPZIG · B. G. TEUBNER · BERLIN





